Dr. H. Miftahurrohim Syarkun, MA.
(Mif Rohim)

KONFLIK PEMIKIRAN

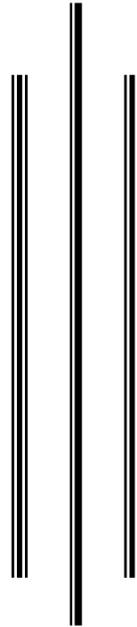
Imam Abu Hanifah - Imam Syafi'i dan Dampaknya terhadap Konstelasi Pemikiran Islam

Bertapa Sembilan Tahun di Bawah Menara Kembar Malaysia

Kata Pengantar :
KH. Abdurrahman Wahid (Mantan Ketua PBNU)
Dato' Seri H. Anwar Ibrahim (Mantan Wakil Perdana Menterei Malaysia)
Prof. Dr. H. Buya Ahmad Syafi'i Ma'arif, MA. (Mantan Ketua PP Muhammadiyah)
Prof. Dato' Dr. Mahmood Zuhdi Haji Abd. Majid (Guru Besar Universiti of Malaysia)

"Keberanian" mencerca guru sendiri secara terbuka dalam tulisan-tulisan "Ilmiah" menunjukkan bahwa orang yang bersangkutan adalah seorang liberal. Kalau mau dikatakan sarjana paling liberal dari masa itu, maka orang itu adalah Al Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi. Ia adalah pemikir pertama dalam lingkungan kaum muslimin yang mengikuti aliran (penyerapan) dari para filosof Yunani kuno seperti Socrates, Plato dan Aristoteles. Bukanlah Al-Farahidi justru lebih liberal dari imam Abu Hanifah, karenanya tidaklah mudah memasukkan seorang sarajan ke dalam penggolongan-penggolongan yang ada. karena itu, liberal atau tidaknya seseorang sarjana tidaklah mudah untuk diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Apakah dari hasil yang dicapai, ataukah dari reaksi yang ditimbulkannya di kalangan mereka yang mengamati pertumbuhan pemikiran Islam ?
- KH. Abdurrahman Wahid -

CURIVULUM VITAE

KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH-IMAM SYAFI'I DAN DAMPAKNYA TERHADAP KONSTELASI PEMIKIRAN ISLAM

Dr H.Miftahurrohim Syarkun,MA

(Mif Rohim)

Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASY)

Tebuireng

BERTAPA SEMBILAN TAHUN DI BAWAH MENARAH KEMBAR MALAYSIA

KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH-IMAM SYAFI'I DAN DAMPAKNYA TERHADAP KONSTELASI PEMIKIRAN ISLAM

Pendahuluan

Setelah Rasulullah SAW wafat, sahabat sudah tidak memiliki tempat lagi untuk bertanya, baik kepada Allah SWT maupun Rasulullah SAW. Al-Qur'an dan al-Hadits, sementara itu, tidak lagi mampu memberi penyelesaian terhadap sejumlah problematika baru yang terus muncul dan berkembang. Demi menyelesaikan problematika yang terus bergulir melalui petunjuk ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits serta prinsip-prisip hukum yang termaktub di dalamnya, maka prinsip-prinsip dasar metode ijtihad menjadi satu keniscayaan. Keperluan terhadap ijtihad lahir dari watak dan kedudukan *nas* (al-Qur'an dan al-Hadits) yang dihadapkan dengan realitas sosial yang semakin komplek dan dinamik. Tanpa ijtihad, sulit rasanya membuktikan keyakinan bahwa Islam sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat.

Sejarah menunjukkan bahwa ijtihad bermula sejak zaman Rasulullah dengan diutusnya Mu'adz bin Jabbal ke Yaman, dan selanjutnya berkembang di kalangan para sahabat. Penggunaan ijtihad di kalangan sahabat ternyata sering menimbulkan *i'tiradh* (pertentangan) dan *ikhtilaf* (perbedaan).[1] Metode ijtihad di kalangan sahabat sendiri masih sederhana, tidak memiliki rumusan yang sistematik dan ilmiah. Penetapan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits terus berkembang hingga zaman tabi'in. Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad pada masa sahabat dan tabi'in terhenti hanya sebagai wacana. Rumusan ijtihad secara sistematik dan ilmiah baru dilakukan para imam mazhab yang hidup pada masa perluasan

[1] Pembagian *warith ukht* (saudara perempuan), *umm* (ibu) dan *jadd* (kakek) di kalangan tokoh sahabat ada lima pendapat. Pendapat Ibn Abbas, kakek yang berada pada kedudukan ayah dan ibu mendapat 1/3 (sepertiga), dan saudara perempuan tidak memperoleh bagian. Pendapat Abdullah Ibn Mas'ud, saudara perempuan mendapat setengah bagian (½) dan ibu mendapat seperenam bagian (1/6) dan kakek mendapat 1/3 (sepertiga). Pendapat Zaid bin Thabit, ibu mendapat 1/3 (sepertiga), saudara perempuan mendapat dua bagian dan kakek mendapat ¼ (seperempat). Pendapat Uthman dibahagi tiga, Pendapat Ali b. Abi Thalib, saudara perempuan mendapat setengah bagian (1/2), ibu 1/3 dan kakek 1/6.

kekuasaan kerajaan Islam. Kemajuan masyarakat Islam berkembang dalam pelbagai aspek kehidupan saat ini memberi tantangan baru kepada ahli-ahli hukum dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul. Untuk menghasilkan suatu hukum yang sesuai dan tepat, diperlukan satu metode ijtihad untuk melakukan *istinbath al-ahkam* (mengeluarkan hukum) dan *istidlal al-ahkam* (mengambil dalil hukum dari nas).

Pada situasi dan kondisi tersebut, lahirlah dua ahli hukum yang menguasai perkembangan ilmu hukun Islam di seluruh dunia, yaitu Imam Hanafi dan Imam Syafi'i. Terdapat perbedaan paradigma berfikir antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbath al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam.* Imam Abu Hanifah lebih cenderung berfikir secara terbuka dan rasional dalam memahami teks, sementara Imam Syafi'i lebih cenderung berfikir secara *ihtiyath* (hati-hati). Namun *ikhtiyat* yang dilakukan Imam Syafi'i itu tidak berarti lebih baik daripada berfikir secara terbuka, atau sebaliknya. Dengan perbedaan *tabi'i* (watak) kedua imam tersebut, lahirlah dua metode ijtihad yang menguasai metodologi hukum Islam di seluruh dunia. Imam Abu Hanifah dengan metode *istihsan*, sedangkan Imam Syafi'i dengan metode *qiyas*. Kedua metode tersebut memberikan nilai yang sangat tinggi terhadap khazanah Islam dalam metodologi hukum Islam.

Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i

Ketika Rasulullah meninggal dunia, maka berakhirlah risalah Allah dan tugas Rasulullah. Ketika akan meninggal, Rasulullah sesungguhnya meninggalkan bukan dua pusaka, tapi tiga pusaka, yaitu *al-Qur'an, al-Sunnah,* dan *manhaj al-fikri*. (metode berfikir). Yang ketiga ini tidak hanya banyak dilupakan para manusia tetapi juga banyak dilupakan para ilmuan yang sebenarnya memiliki urgensitas dan signifikansi dalam membongkar hazanah yang terkandung dalam *masadir al-ahkam al-muttafaq 'alaiha*.

Setelah Rasulullah meninggal muncul gerakan pemikiran di kalangan para sahabat yang dipengarui oleh gerakan dan benturan politik. Dari situ munculah dua kekuatan pemikiran besar yang menginsipirasi dan memengaruhi perkembangan metodologi hukum Islam dan perkembangan Islam di dunia. Pertama Golongan yang memandang Islam dengan pendekatan tekstual, sebagai tokohnya adalah Imam Ibnu

Abbas, Talhah, Aisyah, Abdullah Ibn Umar dan sejumlah sahabat yang lain. Sedangkan pada periode tabi'in muncul tokoh Ahlu al-hadits di antarnya Imam Sa'id Ibnu al-Musayyab dan seorang mujtahid Ahlu al-hadits, Imam Malik yang terkenal dengan kitab al-Muwatta'-nya. Golongan kedua memandang Islam dengan pendekatan kontekstual, sebagai tokohnya Imam Ibnu Mas'ud didukung Umar bin Khattab, Ali Bin Abi Talib dan sejumlah sahabat lainnya. Periode tabi'in melahirkan sejumlah tokoh Ahlu al-ra'yi di antaranya adalah Imam Ibrahim al-Nakha'i dan seorang mujtahid Ahlu al-ra'yi, yakni Imam Abu Hanifah yang terkenal dengan metode *istihsan*-nya.

Kerangka berfikir Imam Abu Hanifah dengan metode istihsan *gairu al-muhaddad* (yang liberal), yang meninggalkan teori *qiyas* dan menerapkan metode lain yang berpijak pada asas keadilan, kemaslahatan dan kebenaran, telah menjadikan akal sebagai pisau analisis guna menentukan kebenaran teks untuk diimplementasikan. Metode yang dikembangkan Abu Hanifah ini ternyata mampu menguasai perkembangan metodologi hukum Islam di Irak yang ketika itu menjadi sentral peradaban umat Islam di dunia. Sedangkan Imam Maliki, di kutub lain, menguasai dataran Hijaz, tempat tinggal Rasulullah yang kemudian menjadi sentral sumber rujukan ahl al-hadits.

Dari dua kekuatan pemikiran tersebut di atas, terjadi paradigma berfikir yang berbeda karena dilatarbelakangi kehidupan sosial dan intelektual yang berbeda pula, yang pada gilirannya melahirkan benturan pemikiran. Perbedaan pemikiran semakin tajam saat terjadi peralihan kekuasaan dari Khalifah Bani Umayyah ke Khalifah Bani Abbasiyyah. Imam Malik sebagai tokoh ahli hukum Madinah melakukan protes keras terhadap kebijakan pemerintah Bani Abbasiyah yang menerima dan bahkan menjadikan mazhab Hanafi sebagai undang-undang resmi negara.

Pada perkembangan berikutnya datanglah Muhammad bin Idris al-Syafi'i di Irak, *founding father* usul fiqh yang memaparkan pemikirannya secara teoritik, sistimatik dan akademik dengan pola berfikir moderat yang tidak *hijazi* dan tidak pula *Iraki* yang berharap mampu mengkompromikan dua pemikiran yang berbeda di atas. Namun, kehadiran Imam Syafi'i ternyata tidak malah menurunkan konflik tetapi justru menjadikan konflik semakin tajam, terutama ketika Imam Syafi'i melontarkan statemen kontra terhadap metode *istihsan* Imam Abu Hanifah dengan cara "mengharamkan dan membatalkan". Dalam perseteruan itu Imam Syafi'i mengatakan, *man istahsana faqad syarra'a'*, "Barang siapa mengamalkan istihsan,

maka sesungguhnya dia berkuasa membuat syari'at". Namun kedudukan Imam Syafi'i sebagai founding father usul fiqh, ternyata tidak mampu berhadapan dengan kekuatan yang lebih luar biasa, yaitu metode Istihsan Imam Abu Hanifah yang mengakar kuat di Irak. Dalam drama persetyeruan itu, Imam Syafi'i akhirnya tersingkir dan hijrah ke Mesir. Namun begitu, implikasi satatemen Imam Syafi'i di atas memiliki signifikansi tersendiri terhadap perkembangan metodologi hukum Islam.

Perlu dicatat, bahwa hijrahnya Imam Syafii'i bukanlah akhir dari sebuah konflik. Konflik berlanjut pada generasi berikutnya; *al-Jassas*, ulama mazhab Hanafi melakukan antitesis terhadap tesis Imam Syafi'i dengan melontarkan statemen "bahwa orang yang mengharamkan dan membatalkan metod istihsan sebenarnya dia tidak mengerti haqiqat istihsan yang sebenarnya. Seandainya mengerti tentunya tidak akan mengatakan seperti itu (mengharamkan dan membatalkan)." Imam al-Ghazali, di lain pihak, mencoba melakukan pembelaan terhadap Imam Syafi'i dengan mengatakan: "Imam Syafi'i membincangkan tentang istihsan tanpa mengerti haqiqat istihsan itu adalah perkara yang mustahil." Perbedaan tersebut pada masa-masa selanjutnya melahirkan konflik pemikiran, benturan pemikiran dan fanatisme mazhab yang berlebihan. Padahal perbedaan tersebut sesungguhnya memperkaya khazanah keilmuan. Dan konflik dua mazhab besar ini memengarui perkembangan metodologi hukum Islam di dunia, bahkan hingga saat ini.

Ketentuan hukum Imam Abu Hanifah dengan kerangka berfikir melalui metode *istihsan,* dan ketentuan hukum Imam Syafi'i dengan kerangka berfikir melalui metode *qiyas* sungguh tidak dapat dipertemukan. Karena pada paradigma teori *istihsan,* akal mempunyai kekuatan mutlak sebagai pisau analisis terhadap kebenaran teks untuk diimplementasikan. Sedangkan pada teori *qiyas,* teks mempunyai kekuatan mutlak, akal hanya untuk menganalogi perkara yang tidak ada nasnya dengan perkara yang ada teks nasnya. Namun, ketentuan hukum kedua imam dapat dipertemukan apabila Imam Syafi'i keluar dari kerangka berfikir teori *qiyas.*

Pada zaman kegemilangan peradaban Islam di Iraq, kerangka berfikir menggunakan metode istihsan menjadi lokomotif (penggerak) metodologi hukum Islam dengan Imam Abu Hanifah sebagai ikonnya. Jadi, untuk menghadapi era globalisasi, metode *istihsan* lebih sesuai diimplementasikan tanpa meninggalkan metode *qiyas* untuk menentukan kebenaran *istinbat* hukum. Dengan demikian, *manhaj* kedua imam besar ini bagaikan dua sayap untuk mengawal perjalanan

tamadun Islam menuju terbentuknya suatu tatanan bangsa *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafur*.

Pengaruh Konfilk Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam

Pada prinsipnya konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i merupakan kepanjangan perbedaan aliran pemikiran *Ahl al-ra'y* dan institusi *Ahl al-hadits*. Dalam memahami nas-nas syarak, aliran *Ahl al-hadits* melakukan pendekatan secara tekstual. Sedangkan aliran *Ahl al-ra'y* melakukan pendekatan secara kontekstual. Imam Abu Hanifah menggunakan *manhaj al-istihsan* di mana akal memiliki peran yang mutlaq dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Imam Syafi'i, sebaliknya, menggunakan *manhaj qiyas* untuk melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam,* yang memosiskan akal sebagai media untuk menganalogikan hukum yang tidak terdapat dalam teks nas dengan hukum lain yang terdapat dalam teks nas.[2] Perlawanan Imam Syafi'i terhadap pemikiran Imam Abu Hanifah melahirkan dua periode sejarah, yaitu periode klasik, dan periode modernis**.**

Periode klasik sendiri dibagi menjadi tiga, yakni periode kejayaan Islam (150-350 H.) yang dalam literatur sejarah hukum Islam sering disatukan dengan periode *al-Khulafa'al-Rasyidun.* Pada masa pemerintahan dikuasai oleh Muawiyah, para pemimpinnya tidak memberikan perhatian terhadap persoalan hukum, kecuali Khalifah 'Umar b. 'Abd Aziz (w. 101 H). Kondisi demikian berdampak pada lahirnya gerakan pemikiran dan ijtihad di kalangan umat Islam. Keputusan hukum tidak berada di bawah naungan dan perlindungan pemerintah. Hukum dihasilkan dan dikembangkan di pusat-pusat pengembangan (bebas daripada kekuasaan). Para Khalifah Bani Umayyah tidak berusaha menjadikan keputusan-keputusan hukum dalam bentuk yang legal dan resmi. Sejumlah ahli hukum pun tidak mempunyai hubungan dengan khalifah, kecuali al-Zuhri (124 H).[3] Para ulama pada masa Bani Umayyah berada di luar pemerintahan. Mereka mengamati aktifitas yang terjadi pada semua aspek (politik, budaya, hukum dan lain-lain.) Dari fenomena itulah kemudian tumbuh gerakan ijtihad di kalangan ulama ahli fiqh dan pergolakan pemikiran

---

[2] Noel J Coulson, (1989), *Conflicts And Tensions In Islamic Jurisprodence*, London: The University Of Chicago, h. 7.

[3] Amin A. (1965), *Fajar al-Islam*, c. 10, Sulaiman Mar'i Singapura, Kota Kinabalu, Penang, h. 248.

semakin memuncak bermula pada abad ke-dua Hijrah dan berakhir pada pertengahan abad ke-empat Hijrah (sekitar 250 tahun). Bertepatan pada masa peralihan kekuasaan pemerintahan Bani Umayyah ke pemerintahan Abbasiyyah (136 H.) terjadi arus perubahan dan perkembangan pada segala aspek, baik bidang ilmu pengetahuan, tidak terkecuali perkembangan hukum Islam, fiqh atau ilmu *usul al-fiqh*.[4]

Meskipun para ulama berada di luar pemerintah, tetapi semangat pengembangan keilmuan semakin maju. Perkembangan Islam di pelbagai wilayah dan tingginya peradaban memberikan implikasi terhadap kelahiran berbagai fenomena baru yang menjadi tugas mulia di kalangan para ulama untuk mampu membagikan dan merumuskan disiplin ilmu. Dengan latar belakang itu, para ilmuwan berlomba-lomba membukukan kitab-kitab, di antaranya: *hadits sahih,* kitab *fiqh, usul al-fqh,* dan kitab-kitab lain.[5] Pada awal abad kedua hijrah, golongan tersebut membentuk aliran-aliran yang dinamakan mazhab salaf. Mazhab-mazhab ini ditentukan secara geografik, seperti mazhab Iraq dan mazhab Hijaz. Diantara mazhab-mazhab yang berkembang pada masa itu ialah mazhab Sunni (*al-Madhahib al-Sunniyyah*) yang meliputi mazhab Hanafi, mazhab Maliki, mazhab Syafi'i, dan mazhab Hanbali. Sedangkan dari kumpulan mazhab Syi'ah ada tiga, yaitu mazhab Zaydiyyah, mazhab Imamiyyah dan mazhab 'Ibadiyyah.[6] Kelahiran mazhab-mazhab tersebut merupakan mata rantai daripada perkembangan pemikiran aliran *Ahl al-hadits* dan aliran *Ahl al-ra'y.*

Meskipun pada masa itu terdapat berbagai Imam mazhab, tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i lebih mewakili, karena kedua imam ini merupakan kepanjangan dari pemikiran antara *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-hadits* yang kerap memunculkan pergolakan pemikiran yang sangat dinamik. Imam Abu Hanifah sebagai wakil ulama *Ahli al-ra'y,* sedangkan Imam Syafi'i sebagai ulama *Ahl al-*

---

[4] Subhi Muhammad Mahmasani,(t.t.), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, Damsyiq: Dar al-Kasysyaf, h. 35.

[5] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* T.T.P., T.P., h. 278. Di kalangan Madhhab berbeda pendapat, Madhhab Hanafi mengatakan Muhammad b, al-Hasan al-Syaybani murid Abu Hanifah pertama yang mengarang kitab, Madhhab Maliki mengatakan, kitab al-Muwatta' pertama kali kitab yang dikarang, Madhhab Syafi'i kitab *al-Umm* dan *al-Risalah*. Di sini lahir juga lima kaedah dasar yang diambil dari dalil nass :الضرر التيسير تجلب المشقة الذمة براءة الأصل , بالشك لايزول اليقين , محكمة العادة, يزال .

[6] 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatuh al-'Ammah*, h. 156. Selain daripada empat madhhab tersebut terdapat madhhab lain, antaranya, Mazhab Sufyan al-Thauri (161 H), al-Thawri ini golongan ulama fiqh Ahl al-hadith, Madhhab Dawud al-Asfihani (370 H) dari golongan Dawud al-Zahiri, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir terkenal dengan sebutan Imam al-Tabari (310 H.), semula beliau Madhhab al-Syafi'i dan belajar dengan Imam Malik dan juga belajar fiqh Iraq, kerana kedalaman ilmunya beliau disebut mujtahid mutlak.

hadits. Walaupun pada mulanya Imam Maliki sebagai tokoh yang mewakili ulama *Ahl al-hadits* pada masa perkembangan ijtihad, namun setelah wafatnya, Imam Syafi'i lah yang tampil mewakili ulama *Ahl al-hadits* dan sekaligus sebagai tokoh ulama Hijaz pada masa itu. Di samping itu kedua imam tersebut melahirkan metodologi hukum Islam yang berbeda serta memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan hukum Islam di pelbagai belahan dunia Islam.[7] Terbentuknya disiplin ilmu usul fiqh dengan empat *masadir al-ahkam* (al-Qur'an, al-Sunnah al-ijma' dan *qiyas*) merupakan puncak prestasi yang luar biasa, dan sekaligus menjadi titik tolak usul fiqh dan fiqh pada periode berikutnya. Di samping itu, lahir pula berbagai *manhaj istinbat* yang menjadi titik tolak perkembangan ilmu fiqh pada period berikutnya, yang dikenali dengan period taqlid.

Periode taqlid lahir sejak pertengahan abad ke empat, (360-650 H) bertepatan setelah terbentuknya *al-madzahib al-arba'ah* sampai pada pertengahan abad ke tujuh (650 Hijrah). Perkembangan ilmu dalam pelbagai bidang telah mengalami tahap kejayaannya, ditandai dengan lahirnya pelbagai pemikiran ilmu, rumusan metode ijthad, pembukuan kitab-kitab, perbincangan dan pengajaran di pelbagai peringkat. Di samping itu, para imam mujtahid mampu memengaruhi pemikirannya kepada murid-muridnya yang pada akhirnya membentuk mazhab-mazhab tersendiri. Selain itu, muncul juga *ta'asub* antara masing-masing golongan, di mana setiap muslim diharuskan mengikuti mazhab-mazhab fiqh yang telah ada di kawasan mereka berada.[8]

Perkembangan ilmu-ilmu fiqh pun akhirnya mulai terhenti. Ulama-ulama pada waktu itu sudah merasa cukup dengan berpegang pada karya-karya mazhab yang sudah ada. Mereka membatasi ijtihad hanya pada persoalan-persoalan *furu'* (cabang). Setelah jatuhnya Baghdad pada pertengahan abad ketujuh Hijrah (ke-13 Masehi), ulama-ulama fiqh mazhab Sunni sepakat menutup ijtihad, karena dikhawatirkan muculnya perselisihan pendapat yang semakin meruncing. Akhirnya mereka merasa puas dengan eksistensi empat mazhab yang terkenal itu saja.[9]

Pada masa itulah terjadi persaingan kekuatan politik dan pertentangan yang berlarut-larut antara umat Islam yang berujung pada jatuhnya kekuasaan Daulah

---

[7] Kerangka berfikir Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan akal dengan metode *istihsan*, dan Imam Syafi'i lebih banyak pada pendekatan teks dengan teori *qiyas*, meskipun demikian kadang kala juga imam pendekatan teks dan imam Syafi'i dengan pendekatan akal dan ini berlaku sedikit sekali.

[8] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 79.

[9] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 143.

Abbasiyah atau runtuhnya Baghdad ke tangan kekuasaan Hulaku Khan. Situasi itu memengaruhi perkembangan ilmu fiqh sehingga terjadi kemunduran yang terus menerus dari prestasi kegemilangan yang telah dicapai pada periode sebelumnya. Dorongan dari pemegang otoritas politik tidak banyak diperoleh dari para khalifah Bani Abbas yang mula-mufla. Stabilitas politik yang tidak mantap menyebabkan para Sultan dan Gubernur tidak memberi perhatian dan kesempatan terhadap perkembangan ilmu fiqh yang tidak semazhab dengan mazhab yang dianut pemerintah. Pada kondisi semacam ini dapat dikatakan bahwa situasi politik turut memberikan implikasi kepada para ahli fiqh untuk berfikir hanya pada kerangka mazhabnya masing-masing, sehingga *ta'asub* (fanatisme) antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i semakin memuncak.[10]

Pandangan yang bersifat teori tersebut ditambah dengan kenyataan bahwa hampir seluruh bidang hukum positif telah dibakukan menurut standar keagamaan dan etika sesuai dengan syari'ah oleh masing-masing mazhab. Para fuqaha pada periode ini kehilangan dorongan untuk mengembangkan penalaran dan merasa cukup dengan pengumpulan karya-karya mazhab yang telah ada serta membatasi ijtihad hanya pada soal-soal *furu'* (cabang) belaka. Mereka bersepakat untuk menutup pintu ijtihad atas pertimbangan hanya karena rasa kekhawatiran tumbuhnya perselisihan pendapat diantara mazhab Sunni.[11] Dengan demikian secara berangsur-angsur kedudukan ijtihad dalam metodologi perumusan hukum makin lama makin menurun, sampai akhinya seolah-olah ijtihad kehilangan sama sekali kedudukannya dalam perumusan hukum, sehingga muncul kesan bahwa aktivitas ijtihad sudah tertutup. Kemudian peradaban bangsa Arab mulai menurun dan secara perlahan mengalami kemunduran hingga akhirnya mengalami kemerosotan pada semua bidang.

Periode kebangkitan dimulai melalui gerakan dua tokoh visioner Ibnu Taymiyyah dan Ibnu Qayyim al-Jaiwziyyah sebagai reaksi atas fanatisme dan *ta'asub* diantara pengikut-pengikut mazhab yang berlebihan yang bisa dilihat pada konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, yang menyebabkan kejumudan dalam berfikir dan menyurutkan semangat keilmuan. Aliran taqlid pada

---

[10] Abd al-Wahab b. Khalaf, (1985). Penterjemah Yusouf Zaki Yakub, Kelantan Kota Baru: Dian Dar al-Na'in, h. 95. Muhammad Hasan Hitu, (t.t), *op. cit.* h. 355-356.

[11] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 36. lihat faktor-faktor ditutupnya pintu ijtihad, dimana kekacuan dalam bidang hukum Islam disebabkan oleh orang-orang yang tidak cakap dalam berijtihad melakukan kajian hukum sehingga hukum Islam tidak sesuai dengan Nas-Nas yang ada. Abdul Wahab Khallaf (1985), *Mengenal Sejarah Perundangan Islam,* penterjemah Yusoff Zaky Yacob, Kota Bharu: Dian Darunaim, h. 97-98.

mazhab fiqh tertentu telah menyelubungi umat Islam sejak abad keempat hijrah di mana ulama telah membuat persetujuan secara tidak terbuka, mengikuti mazhab tertentu di kawasan di mana mazhab tersebut berkembang. Hal itu menyebabkan kegiatan keilmuan lebih banyak bercorak deskriptif daripada mengeksplore kekuatan akal untuk menciptakan ilmu (rekonstruksi). Walaupun mereka menganut aliran mazhab tertentu dalam fiqh, mereka masih mempunyai keterbukaan terhadap pandangan mazhab lain. Mereka yang termasuk dalam golongan ini di antaranya adalah Zamakhsyari dan Ibn al-Rusyd. Kesan positif yang didapati kemudian adalah timbulnya kecenderungan di kalangan setengah ulama untuk menulis buku-buku bercorak kompromi terhadap pandangan dan pendapat mazhab yang ada. Al-Sya'rani misalnya membuat pernyataan di dalam bukunya, *al-Mizan al-Kubra*, bahwa mazhab yang empat itu kesemuanya benar dan memiliki asas serta sumber yang sama.[12] Demikian juga dengan sikap al-Dimisyqi tentang penerimaannya terhadap mazhab fiqh yang empat yang telah diuraikan dalam bukunya, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-A'immah.*[13] Gerakan penggabungan teori induktif dan deduktif untuk pengembangan metodologi hukum Islam atau pengkodifikasian hukum Islam, serta rumusan undang-undang resmi di beberapa negara hingga ke hari ini tidak terlepas daripada *manahij istinbat* Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i.

Konflik Radikalisme dan Liberalisme

Globalisasi telah membuat ruang dunia menjadi semakin sempit dan tidak berjarak. Berbagai peristiwa di belahan dunia dapat disaksikan secara cepat melalui tayangan televisi dan internet. Kondisi demikian memberikan pengaruh perubahan tersendiri tehadap kehidupan manusia di segala aspek kehidupan. Namun di balik itu, terdapat sudut pandang ideologi, budaya, politik dan agama yang tidak serta merta membuat wajah dunia menjadi tunggal dan seragam. Sebaliknya, konflik dan benturan antara negara-negara Barat dengan Timur, Utara dengan Selatan, negara maju dengan negara berkembang justru semakin dasyat.

---

[12] al-Sya'rani (t.t.), *al-Mizan al-Kubra,* Kaherah: TP., h. 6.

[13] *Ibid. Kitab al-Mizan al-Kubra* memuat pelbagai pendapat di kalangan empat Madhhab yang dimuat pelbagai argumentatif beserta dalil-dalil secara komprehensif dan ilmiah. Manakala *Kitab Rahmah al-Ummah Fahras* daripada *Kitab Mizan al-Kubra,* hanya sahaja *Kitab Rahmah al-Ummah Fahras* lebih simpel dan tidak memuat dalil secara lengkap.

Implikasi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dan adanya kepentingan politik menciptakan pengaruh konflik pemikiran tersendiri antara libralisme dengan radikalisme, rasionalisme dengan fanatisme. Dalam pada itu, polarisasi yang berlabel Islam dengan Barat masih akan bertahan lama dan akan melahirkan benturan fisik yang lebih dasyat lagi apabila tidak ada upaya menciptakan hubungan dan nuansa yang harmonis. Demi menghindari kemungkinan-kemungkinan tersebut di atas maka perlu adanya *manhaj al-fikri,* metode berfikir yang baru.

Dari situlah kemudian muncul gagasan-gagasan baru dari sejumlah tokoh yang mewarnai wacana pemikiran Islam kontemporer, diantaranya adalah Muhammad Abid al-Jabiri, Hassan Hanafi, Abdullah Ahmad An-Na'im, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, dan sederet pemikir lainnya. Mereka memiliki tipologi pemikiran dan *manhaj al-fikr* yang berbeda satu sama lain. Ada di antara mereka yang melakukan rekonstruksi, dan ada pula yang bercorak dekonstruktif. Perbedaan tipologi ini dipengaruhi di antaranya oleh latar belakang kehidupan, kapasitas intelektual, geografis, politik, budaya, ekonomi dan lain-lain. Namun perbedaan tipologi pemikian dan metodologi yang mereka bangun sesungguhnya tidak lepas dari konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i. Karena kedua pemikiran dua imam besar ini merupakan mata rantai pemikiran tabi'in, sahabat, Nabi Muhammad, dan perkembangan pemikiran setelah mujtahid. Di samping itu, kedua pemikiran tersebut juga memengarui perkembangan pemikiran di dunia dan juga terjadinya benturan pemikiran di kalangan mazhab-mazhab fiqh dan usul fiqh.

Sejak mengalami kekalahan perang melawan Israel tahun 1967, bangsa Arab mulai mengubah cara pandang terhadap persoalan sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dialami bangsa Arab ini begitu menghentak dan sekaligus membangunkan bangsa Arab dari keterpurukan yang dialaminya selama ini. Bangsa ini seperti pernah dikemukakan Issa J. Boullata—sadar akan dirinya dan berupaya melakukan kritik diri[14]. Dan wacana kritik diri ini kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana ilmiah akademis. Langkah pertama yang dilakukan adalah *tafsir al-'azmah* (menjelaskan sebab-sebab kekalahan). Dari situ terungkap, bahwa diantara sebab-sebab kekalahan itu adalah masalah cara pandang masyarakat Arab terhadap

[14] Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990), hlm. x

budayanya sendiri serta pada capaian modernitas. Karena itulah pertanyaan yang mereka ajukan dalam soal ini adalah bagaimana bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas di satu sisi dengan tuntutan tradisi di sisi lain? Tradisi dan modernitas menjadi wacana sentral yang dibicarakan dalam hal ini. Kondisi demikian mengakibatkan sikap bangsa Arab—terutama kalangan intelektual—terbelah menjadi beberapa bagian.

Mengikuti berbagai pandangan pemikir Arab kontemporer (pasca ’67) tentang tradisi dan modernitas, secara umum terdapat tiga tipologi pemikiran. *Pertama*, tipologi transformatik; tipe pemikiran yang pertama ini secara radikal menawarkan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari tradisionalis-patriarkial menuju masyarakat rasional dan ilmiah. Bagi kalangan ini, cara pandang terhadap agama yang berkecenderungan mistis harus ditolak, karena hal itu tidak didasarkan atas nalar praktis. Di samping itu mereka juga memandang tradisi sebagai masa lalu yang tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan. Tipe kelompok ini pertama kalinya berasal dari kalangan Kristen seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Dan kini, golongan ini diteruskan oleh pemikir yang sebagian besar dipengaruhi Karl Marx, seperti Thayyib Tayzani, Abdullah Laroui, di samping pemikir liberal lain seperti; Adonis, Fuad Zakariya, Zaki Najib Mahmud dan lain-lain.[15]

Kedua, tipologi reformistik. Yang hendak digarap kelompok ini adalah reformasi dengan cara menafsirkan kembali teks Al-Qur’an dan Hadis guna memperoleh pemahaman yang baru dan relevan dengan tuntutan zaman. Secara lebih spesifik, kecenderungan kelompok ini terbagi bagi menjadi dua: *Pertama*, para pemikir yang memakai metode-pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dalam perspektif pembangunan kembali. Artinya, tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. Kecenderungan tipe pemikiran rekonstruktif ini diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Kawakibi. Kini, tipe pemikiran ini dapat dijumpai pada sosok Hassan Hanafi, Muhammad Imarah, Muhammad Ahmad Khalafatullah, Hasan Sa’ab dan Muhammad Nuwayhi. Kecenderungan *Kedua* dari tipe reformistik adalah tipe pemikiran yang menggunakan metode pendekatan dekonstruktif; model

---

[15] A. Luthfie Assyaukani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Paramadina*, Jakarta, Vol. 2 No. 1, Juli-Desember, 1998, hlm. 61-63

dekonstruktif ini diusung dari aliran filsafat post-strukturalis Perancis. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Muhammad Arkoun, M. Abed Al-Jabiri, Abdul Kebir Khetebi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Dua kecenderungan tipe reformistik-rekonstruktif dan dekonstruktif ini mempunyai *concern* dan cita-cita yang sama, hanya berbeda pada pendekatan dan *treatment of the problem* saja. Keunggulan tipe kedua ini adalah pada *concern* dan teguhnya pada tradisi (*turas*) yang menurut mereka tetap relevan untuk dibaca, diinterpretasikan dan dipahami dalam standar modernitas.[16]

Ketiga, tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, karenanya unsur-unsur asing tidak mendapat tempat pada kalangan ini. Mereka menyeru kembali kepada keaslian Islam yang dipraktekkan Nabi dan keempat khalifahnya. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan seperti ini di antaranya adalah M. Ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Said Hawwa dan lain-lain.[17]

Jika ditarik benang merah, berbagai tipologi pemikiran di atas sesungguhnya tidak terlepas dari nalar klasik yang merupakan imbas dari pertarungan *manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah dengan *manhaj al-fikr* Imam Syafi'i. Tipologi transformatik identik dengan kerangka berfikirnya Imam Abu Hanifah, hanya saja tipe pemikiran tersebut bersifat radikal liberal, dan tidak memiliki rumusan yang jelas sehingga aliran ini yang memperoleh perlawanan dari Imam Syafi'i. Tipologi reformistik rekonstruksi bagian dari pemikiran Hassan Hanafi dan reformistik dekonstruksi bagian dari pemikiran Mohammed Arkoun dengan *manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah. Terdapat relevansi di sini. Namun, *manhaj al-fikr* Hasan Hanafi pada dasarnya adalah *manhaj itihsan* Imam Abu Hanifah. Hanya saja rasionalitas Hassan Hanafi lebih bercorak revolosioner dan ofensip terhadap dunia Barat. Karena itu tidak berlebihan kiranya jika Hassan Hanafi dikategorikan sebagai pemikir reformis liberal atau reformis modernis liberal[18], atau neo modenis, menurut istilah Fadzlu

---

[16] *Ibid*., hlm. 64-65

[17] *Ibid*., hlm. 65

[18]Perbedaan liberalnya Imam Abu Hanifah dengan Hasan Hanafi, Liberalnya Imam Abu Hanifah menjadikan akl sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimlimintasikan dengan tidak meninggalkan peradaban yang berkembang ada saat itu, meskiun dari kalangan non Islam. Sedangkan liberalnya Hasan Hanafi menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menganalisis manhaj klasik dan motede Barat yang nantinya untuk melakukan perlawanan pada Barat. Modernis liberal dalam dunia Arab Islam tidak dapat diartikan moderen semata-mata bahwa mereka liberal-modernis Barat, latar belakang mereka Islam, dengan demikian mereka liberal-modernis Islam.

Rahman yang meneruskan gerakan al-Afgani (1838-1896), pendiri gerakan Islam moderen yang melawan gerakan imperialisme Barat demi mempersatukan dunia Islam.[19]

Dalam mengimplementasikan metode istihsan, Imam Abu Hanifah sendiri bersifat defensif, identik dengan gerakan Mohammed Arkoun yang tidak melakukan perlawanan terhadap perdaban yang berkembang pada saat itu, tetapi mengakomodir berbagai peradaban untuk merumuskan metode baru. Karena itu *istihsan* dapat disandingkan dengan hukum Barat yang disebut *"equity"* (konsep keadilan alami). Ini menunjukan bahwa metode *istihsan* bersifat fleksibel sehingga tidak hanya dipakai sebagai metode ilmu Hukum Islam tetapi Barat juga menerimanya sebagai teori ilmu hukum.

Berikutnya adalah tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna. Pandangan ini bermuara dari golongan mazhab *Daud al-Zahiri*, didirikan seorang ulama bernama Daud b. Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih terkenal dengan sebutan Abi Sulaiman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi'i. Namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, yaitu aliran pemikiran yang memahami teks secara zahirnya ayat (formalistik). Aliran ini kemudian disebut aliran *Daud al-Zahiri*. Golongan ini disebut aliran radikalisme atau konservatisme. Dengan demikian pertarungan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i melahirkan pertarungan antara radikalisme dengan libralisme terus bersambung bahkan hingga saat ini.

Penutup

Penggunaan metode *istihsan* yang dilakukan Imam Abu Hanifah dalam melakuakn *istinbat* hukum berlawanan dengan Imam Syafi'i yang secara teguh dan konsisten menggunakan metode *qiyas*. Pola pemikiran dan metode yang dikembangkan Imam Abu Hanifah dalam melakukan *istinbath* hukum cenderung lebih memertimbangkan realitas sosial sehingga akal bisa menganalisisnya secara maksimal. Baru kemudian seteleh itu wahyu dijadikan rujukan dalam penggalian hukum; wahyu dalam hal ini merupakan sumber hukum yang harus tetap digali

[19] Kazuo Shimogaki,(1988),h.4.

dengan alat yang tidak berada di dalamnya, tetapi di luar wahyu itu sendiri, yakni akal. Akal berfungsi menentukan relevansi teks dan sebagai barometer kebenaran untuk diimplementasikan, karena terdapat hubungan koordinatif di antara keduanya. Penggalian teks dengan cara demikian dianggap lebih objektif karena pisau analisis berada di luar sumber dan objek kajian. Kolaborasi antara realitas sosial, wahyu, dan akal inilah yang bisa menghasilkan produk-produk hukum yang mengandung maslahat dan keadilan.

Imam Syafi'i, di lain pihak, yang menggunakan metode *qiyas* dalam memformulasikan hukum Islam sebenarnya belum bisa dikatakan telah menggunakan akal secara maksimal. Posisi akal dalam metodologi pembentukan hukum amatlah kecil porsinya, karena akal berperan hanya sebagai penyambung teks-teks tertentu dan menyamakan materi yang terdapat dalam wahyu. Wahyu dalam hal ini dijadikan sebagai objek dan sekaligus instrumen dalam memformulasikan hukum. Karena itu, metode ini sebenarnya belum bisa dianggap sebagai kompromi dari dua kecenderungan penggunaan wahyu dan akal dalam jurisprudensi Islam, sebab masih menggunakan wahyu secara "absolut" dan tidak menempatkan kemampuan akal secara benar dan proporsional. Konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbath al-ahkam*, dengan demikian, tidak dianggap sebagai wacana pemikiran *an sich*, tetapi signifikasni dan perbedaan yang sangat fundamental. Dari situlah muncul *ikhtilaf* (berbeda), dan *i'tirad* (kontradektif) pada produk hukum yang dihasilkan.

KONFLIK PEMIKIRAN
IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I
MELAHIRKAN KONFLIK RADIKALISME
DAN LEBRALISME

BAB III:
ANALISIS KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I

BAB 1V:
PENGARUH KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I TERHADAP PERKEMBANGAN USUL AL-FIQH DAN FIQH

1. Perkembangan *Usul al-Fiqh Usul al-Fiqh* Mazhab Hanafi
2. Perkembangan *Usul al-Fiqh* Mazhab Syafi'i
3. Perkembangan Fiqh
    a) Perkembangan Fiqh Mazhab Hanafi
    b) Perkembangan Fiqh Mazhab Syafi'i

C. Abad Kebangkitan Dan Period Pembukuan
1. Perkembanagn *Usul al-Fiqh*
2. Perkembangan Fiqh

BAB V:
IMPLIKASI KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I TERHADAP RADIKALISME DAN LIBERALISME

A. Analisis Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Naim (Benturan Syari'ah Dengan Human Rights)
1. Pengenalan Abdullahi Ahmed An-Na'im
2. Analisis Pemikiran Ahmed An-Naim Terhadap Benturan Syari'ah Dengan Human Rights
3. Relevansi Pmikiran Abdullahi Ahmed An-Naim, dengan Imam Abu Hanifah Dan Imam Syafi'i.

B. Analisis Pemikiran Hasan Hanafi
1. Pengenalan Hasan Hanafi
2. Analisis kritik Hasan Hanafi Terhadap Manhaj Turath.
3. Relevansi Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Terhadap Pemikiran Hasan Hanafi.

C. Analisis Paradigma Pemikiran Mohammed Arkoun (Nilai Klasik dan Modernitas)
1. Latar Belakang Intelektual Mohammed Arkoun
2. Analisis Kritik Mohammed Arkoun Terhadap Nalar Islam
3. Relevansi Pemikiran Imam Hanafi dan Imam Syafi'i dengan Mohammed Arkoun

D. Konteks Sosio-Kultural dan Pola Pemikiran M. Abed Al-Jabiri
1. Biografi Akademik dan Intelektual
2. Analisis Pemikiran Al-Jabiri Dalam Kritik Ideologi
3. Pendekatan Post-Strukturalis, Analisa Historis dan Kritik Ideologi.
4. Analisis Relevansi Pemikiran Al-Jabiri Dengan Pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i.

E. Dekonstruksi Pemahaman Teks Nasr Hamid Abu Zayd
1. Tentang Tragika Perjalanan Intelektual Abu Zaid
2. Metode Analisis Teks Nasr Hamid Abu Zayd
3. Benturan Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Terhadap kerangka pemikiran Abu Zaid

BAB VI:
PENUTUP
BIBLIOGRAFI
LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I

Melacak Pertarungan Pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i

Pendahuluan

Setelah Rasulullah Saw wafat, berakhirlah risalah Allah dan Tugas Rasul-Nya. Para sahabat sudah tidak memiliki tempat lagi untuk bertanya, baik kepada Allah maupun Rasulullah. Al-Qur'an dan al-Hadits, di sisi lain, tidak lagi mampu memberi penyelesaian persoalan-persoalan baru yang terus muncul dan berkembang. Untuk menyelesaikan persoalan dan fenomena yang terus bergulir melalui pancaran ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits serta prinsip-prisip hukum di dalamnya, maka diperlukan prinsip-prinsip dasar metode ijtihad. Keperluan terhadap ijtihad lahir dari nas (al-Qur'an dan al-Hadits) yang mesti dihadapkan dengan realitas sosial yang semakin berkembang. Tanpa ada ijtihad, pasti akan muncul problema dan kesulitan dalam membuktikan keyakinan bahwa Islam sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat.

Sejarah menunjukkan bahwa ijtihad bermula sejak zaman Rasulullah dengan diutusnya Mu'adz Bin Jabal ke Yaman, dan selanjutnya berkembang di kalangan para sahabat. Penggunaan ijtihad di kalangan para sahabat ternyata sering menimbulkan *i'tirad* (pertentangan) dan *ikhtilaf* (perbedaan).[20] Metode ijtihad di kalangan sahabat masih sederhana dan tidak memiliki rumusan yang sistematik dan ilmiah. Persoalan penetapan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits ini terus berkembang hingga pada zaman tabi'in. Ini menunjukkan bahwa pada zaman sahabat dan *tabi'in* ijtihad terhenti hanya sebatas wacana. Formulasi ijtihad secara sistematik dan ilmiah baru dirumuskan para imam mazhab yang hidup pada zaman perluasan kekuasaan kerajaan Islam. Pada masa ini, kemajuan

---

[20] Pembagian warith *ukht* (saudara perempuan), *umm* (ibu) dan *jadd* (kakek) di kalangan tokoh sahabat ada lima pendapat. Pendapat Ibn 'Abbas, kakek yang berada pada kedudukan ayah dan ibu mendapat 1/3 (sepertiga), dan saudara perempuan tidak memperoleh bagian. Pendapat 'Abd Allah Ibn Mas'ud, saudara perempuan mendapat setengah bagian (½) dan ibu mendapat seperenam bagian (1/6) dan kakek mendapat 1/3 (sepertiga). Pendapat Zayd b. Thabit, ibu mendapat 1/3 (sepertiga), saudara perempuan mendapat dua bagian dan kakek mendapat ¼ (seperempat). Pendapat 'Uthman dibahagi tiga, Pendapat 'Ali b. Abi Talib, saudara perempuan mendapat setengah bagian (1/2), ibu 1/3 dan kakek 1/6.

masyarakat Islam berkembang dalam pelbagai aspek kehidupan. Hal demkikan menciptakan problema tersendiri kepada ahli-ahli hukum dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul. Untuk menghasilkan keputusan hukum yang sesuai dan tepat, diperlukan metode ijtihad dalam rangka melakukan *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) dan *istidlal al-ahkam* (mengambil dalil hukum dari teks nas). Dari pergulatan itulah kemudian lahir dua ahli hukum yang menguasai perkembangan ilmu di seluruh dunia, yaitu Imam Hanafi dan Imam Syafi'i.

Terdapat perbedaan paradigma berfikir antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Imam Abu Hanifah lebih cenderung berfikir secara terbuka dan rasional dengan mengutamakan penalaran dalam memahami teks nas. Sementara Imam Syafi'i, lebih cenderung berfikir secara *ikhtiyat* (hati-hati). Namun hal ini tidak berarti bahwa berfikir dengan *ikhtiyat* itu lebih baik daripada berfikir secara terbuka, atau sebaliknya. Perbedaan *tabi'i* (watak) antara kedua imam tersebut pada gilirannya melahirkan dua metode ijtihad yang menguasai metodologi hukum Islam di seluruh dunia. Imam Abu Hanifah dengan metode *istihsan*, sedangkan Imam Syafi'i dengan metode *qiyas*. Kedua metode tersebut memberikan nilai yang sangat tinggi terhadap khazanah Islam, khususnya dalam metodologi hukum Islam.

Istihsan adalah suatu metode ijtihad yang masih diperdebatkan di kalangan ulama, meskipun secara bahasa semua ulama menerimanya, karena kalimat *istihsan* terdapat di dalam al-Qur'an. Tetapi, ketika *istihsan* dijadikan pijakan dalam berijtihad, lahirlah perbedaan pendapat yang sangat ketat di kalangan para ulama. Metode *istihsan* sebenarnya bermula dari kata-kata Imam Abu Hanifah dalam satu forum ilmiah dengan para ilmuwan dan para sahabatnya dalam melakukan *istinbat al-ahkam*. Selanjutnya, pemikiran metode *istihsan* Imam Abu Hanifah tersebut dirumuskan dan dikembangkan oleh muridnya bernama al-Qadi Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan.[21] Dari situ kemudian metode *istihsan* banyak berkembang di kalangan mazhab Hanafi. Imam Malik dalam kaitan ini bahkan berkata, "Apabila membaca kitab yang memuat pemikiran fiqh Imam Abu Hanifah, maka produk hukum yang tertuang di dalamnya 90% merupakan hasil dari metode *istihsan*."[22]

---

[21] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407 H), *Usul al-Fiqh al-Islami fi al-Muqaddimah.* Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 258.

[22] Abi Ishaq al-Syatibi (t.t.), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, (*Tahqiq Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid*), j. 3, Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, h. 127.

Istihsan berkembang seiring dengan peredaran masa dan menghasilkan pelbagai pola dan metode di dalamnya.

Konflik pemikiran di kalangan ulama dan ahli hukum Islam di seluruh dunia muncul disebabkan oleh pergolakan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Imam Abu Hanifah ketika itu melontarkan gagasan tentang metode *istihsan* yang liberal (*ghayr al-Muhaddad*) sebagai metode hukum Islam yang menjadi kerangka berfikirnya yang lantas memunculkan kontroversi, namun mampu menguasai perkembangan metode hukum Islam di dunia pada masanya. Imam Syafi'i kemudian memberi balasan dengan jawaban yang tidak kalah konroversial melalui ungkapannya yang masyhur "*man istahsana faqad syarra'a*" (Barang siapa yang menggunakan metode *istihsan*, maka sesungguhnya dia mempunyai kuasa hukum).[23] Imam Syafi'i memandang bahwa *masadir al-ahkam* dalam syari'at Islam adalah teks dan ijmak. Kandungan nas hanya dapat difahami melalui metode *qiyas* saja, seperti dalam pernyataannya: "*qiyas* dan *ijtihad* adalah dua nama yang artinya satu."[24] Jika ijtihad tidak menggunakan metode *qiyas* dan tidak bersumber pada teks dan ijmak, maka ia tidak dapat diterima.

Dalam kitabnya yang termashyur, *al-Risalah* dan *al-Umm*, Imam Syafi'i mengkritik bahwa *istihsan* tidak mempunyai batasan yang jelas dan tidak juga memiliki petunjuk yang dapat digunakan untuk membedakan antara yang *haqq* dan yang *batil*. Jika seorang mufti atau mujtahid menggunakan dalil *istihsan* tanpa batasan, niscaya persoalan akan semakin melebar, dan masalah baru yang muncul akan menemukan hukum yang berbeda-beda sesuai dengan kecenderungan dan kemampuan masing-masing mujtahid dalam menerapkan dalil *istihsan*. Oleh kerananya Imam Syafi'i melakukan penentangan dengan membatalkan dan mengharamkan metode *istihsan*.

Konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terus mewaris kepada para pengikutnya sehingga muncullah perbedaan mazhab, yaitu mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i. Kemudian terjadi perang wacana pemikiran di antara kedua mazhab tersebut, yang pada gilirannya memberikan warna tersendiri pada perkembangan metode hukum Islam di seluruh dunia. Keterangan tersebut membawa arti bahwa Imam Syafi'i begitu keras menolak metode *istihsan* yang

---

[23] Barang siapa menggunakan *istihsan* sesungguhnya mereka membuat syari'at baru. Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1980-1400), *al-Umm*, Kitab Ibtal al-*Istihsan*, Beirut: Dar al-Fikr, j. 7.

[24] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t) *al-Risalah*, T.T.P. : Dar al-Fikr, h. 477.

dijadikan kerangka berfikir Imam Abu Hanifah dan bersikeras menerima kerangka berfikirnya dengan metode *qiyas*. Melalui penelitian yang mengambil tema "Kajian Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Tentang Metode *Istihsan*", penulis berupaya melakukan kajian secara mendalam terhadap kedua imam tersebut berikut dampak yang dimunculkannya.

Imam Abu Hanifah adalah seorang ulama yang berjasa besar dalam membangun *manhaj* ijtihad dan dikenali sebagai pencetus *manhaj istihsan* dengan pola berfikir rasional yang menjadikan akal sebagai penentu kebenaran teks. Bahkan, mengutip pendapat Imam Malik, pemakaian *istihsan* pada mazhab ini mencangkup hingga sembilan puluh persen dari seluruh ilmu fiqh.[25] Sedangkan Imam Syafi'i berpandangan bahwa teks mempunyai kuasa mutlak; posisi akal hanya sebagai media untuk menyampaikan kehendak teks. Muncullah kemudian pertentangan kerangka pemikiran di antara kedua Imam tersebut, yakni tepatnya ketika Imam Syafi'i menolak metode *istihsan*.[26] Pertentangan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tersebut menimbulkan pengaruh signifikan terhadap perkembangan metode hukum Islam di seluruh dunia. Selain itu juga memberikan nilai yang sangat berharga terhadap khazanah pemikiran dalam metodologi hukum Islam.

Perbedaan pemikiran dan pandangan antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i perihal metode *istihsan* berkembang di kalangan para pengikutnya hingga terjadi perang kritik yang berkepanjangan. Hingga hari ini bahkan belum didapati ahli hukum yang melakukan kajian secara terperinci yang bisa menciptakan titik temu dua pendapat yang bertolakbelakang tersebut. Kajian ini akan memaparkan pelbagai pemikiran metode *istihsan* mulai dari yang menyokong, menolak hingga sekedar membandingkan. Penulis dalam hal ini akan memaparkan secara bertahap perkembangan metode *istihsan*, meliputi pengertian *istihsan*, *istihsan* sebagai wacana pemikiran, hingga *istihsan* sebagai *manhaj ijtihad* melalui ulasan dan kajian terhadap tiga versi pemikiran, kitab-kitab mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, kitab-kitab moderat yang bersifat deskriptif, dan buku-buku modern yang mengembangkan metode *istihsan*. Di samping itu juga didapati beberapa disertasi yang memiliki keterkaitan dengan perbahasan dalam tulisan ini.

---

[25] Abi Ishaq al-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, (tahqiq, Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid), j. 4 Beirut: Maktabah al-Asriyyah, h. 4. Teori itu berkembang dan dipakai dalam terminologi *istinbat* oleh pengikut-pengikutnya, kerana Imam Abu Hanifah banyak menggunakan metode istihsan dalam menetapkan hukum.

[26] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990-1410 H), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 317.

Istihsan Sebagai *Manhaj al-Fikr* Imam Abu Hanifah

Istihsan merupakan terminologi hukum yang sangat luas dikenal di kalangan ulama ahli *usul al-fiqh*, terutama lagi bila pengertian *istihsan* dijadikan metode ijtihad. Metode *istihsan* menjadi perbincangan tidak hanya di kalangan para mujtahid, namun juga menjadi perbincangan yang menarik di kalangan ulama, baik di dunia Barat maupun di dunia Timur; tidak hanya menjadi perbincangan para sarjana muslim, tetapi juga sarjana non-Muslim. Karena metode *istihsan* merupakan metode ijtihad yang menggabungkan antara tiga kekuatan yang tidak dapat disangsikan lagi, yakni kalam ilahi, kekuatan akal manusia dan perkembangan komunitas masyarakat.[27]

Pengertian *Istihsan* Secara Etimologis

Sebagai suatu metode ijtihad, *istihsan* masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama, meskipun dari segi makna bahasa dapat diterima. Ada sejumlah tentangan luar biasa dari sejumlah ulama untuk *istihsan* yang dijadikan sebagai landasan dalam berijtihad. Pengertian *istihsan* dalam bahasa Inggeris adalah "konstruksi yang menguntungkan" (*favorable construction*), metode tersebut diterapkan guna menghindari penggunaan metode *qiyas* yang tidak sesuai dengan kehendak syara'[28] atau "pilihan hukum" (*juristic preference*), ketimbang mengikuti metode *qiyas* yang tidak memberikan maslahat.

Pengertian *istihsan* dari segi bahasa adalah "menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu", seperti perkataan seseorang: "Saya meyakini sesuatu itu baik atau buruk", atau "mengikuti sesuatu yang terbaik" atau "mencari yang lebih baik, karana perkara itu diperintahkan oleh agama."[29] Pengertian etimologi di atas menunjukkan

---

[27] Ada beberapa pakar hukum moden yang membincangkan *istihsan*, di antaranya: A. Joseph Schacht, dalam buku *Introduction to Islamic Law*, Goldziher dalam kajian menggabungkan kitab al-kharaj oleh Imam Abu Yusuf dan Jami' al-Saghir oleh al-Syaibani, Feisal Abdul Rauf dalam buku "*Islam a Sacred Law*: *What Every Muslim Should Know About Syariah*", Abd al-Rahman I. Doi dalam buku "*Shari'ah: The Islamic Law*", Wael B. Hallaq dalam buku "*A History of Islamic Legal Theories*

[28] Abdullahi Ahmed al-Na'im, (1990) *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights dan International Law*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin (ter.), c. 2, Yogyakarta, LKiS, h. 50.

[29] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi (tahqiq Abu al-Wafa al-Afghani*, 4 juz, Beirut: Dar al-Ma'arif al-Nu'maniyyah, h. 200. boleh lihat buku karangan:'Abd al-Karim Zaydan (1987-1407 H), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, c. 2, Baghdad: Jami'ah Baghdad, h. 230.

bahwa ahli hukum berhadapan dengan dua persoalan yang sama-sama memiliki kebaikan. Namun begitu ada kecenderungan untuk memilih salah satu diantara keduanya karena dianggap lebih baik untuk diamalkan.

Para ulama *usul al-fiqh* umumnya sependapat menggunakan *lafaz istihsan* dalam pengertian etimologi (bahasa), karena *lafaz istihsan* terdapat dalam al-Qur’an.

فَبَشِّرۡ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ

“Sebab itu berilah kegembiraan kepada hamba-hambaku yaitu orang-orang mendengarkan perkataan dan diturutinya mana yang paling baik”

Surah al-Zumar (39): 18.

وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ

“Perintahlah kepada kaummu maka mereka akan mengambil yang terbaik”.

Surah al-A‘raf (7): 145.

مَتَٰعَۢا بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ

“Pemberian yang sepatutnya sebagai kewajiban bagi orang-orang yang suka berbuat kebaikan.”

Surah al-Baqarah (2): 236.

وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ

“Dan mencukupkan keperluan makan minum dan pakaian ibu yang menyusukan itu adalah kewajiban bapa.”

Surah al-Baqarah (2): 233.

Imam Syafi’i menggunakan lafaz *istihsan* seperti dalam ucapannya: “Saya menganggap baik dalam persoalan hadiah (harta setelah terjadi talak) sebesar 30 dirham, dan “Saya menganggap baik memberikan hak *syuf’ah* bagi *al-sfafi’* sampai tiga hari”[30] dan Imam Syafi’i membedakan antara *lafaz* “أستحسن ” dengan *lafaz* “أستحب ”. Menurutnya “أستحسن ” lebih fasih secara *lughah*, lebih dekat dan sesuai dengan tujuan syara‘.[31] Ketika *istihsan* dijadikan terminologi ijtihad, maka terjadi perdebatan yang hebat di kalangan ulama, bahkan hingga sampai pada tingkat

---

[30] al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 207. Akar lafaz *istihsan* dapat dijumpai dalam al-Qur’an surah al-Baqarah (2): 236, al-Zumar (17): 18, al-A’araf (7): 145.

[31] *Ibid*., h. 201.

pengharaman, pembatalan dan pengkufuran. Hal ini terjadi karena ada pandangan dan pemahaman yang berbeda, sehingga melahirkan rumusan hukum dan definisi yang berbeda-beda pula. Ulama yang menggunakan metode *istihsan* dalam berijtihad mendefinisikan *istihsan* dengan pengertian yang berlainan menurut ulama yang menolaknya, sebaliknya ulama yang menolak mengasumsikan metode *istihsan* dengan pengertian yang berbeda. Agar tidak terjadi salah pentafsiran dan salah pemahaman dalam perkara ini, akan dipaparkan pelbagai perkara berkaitan dengan metode *istihsan*.

Pengertian *Istihsan* Secara Terminologis

Ulama mazhab Hanafi merumuskan definisi dan batasan *istihsan* secara jelas sesuai paradigma pemikiran Imam Abu Hanifah, begitu juga ulama mazhab Maliki dan Hanbali. Sedangkan ulama mazhab yang berbeda dengan pemikiran Imam Abu Hanifah merumuskan metode *istihsan* menurut pandangan mereka, karena pemikiran Imam Abu Hanifah tentang metode *istihsan* belum dirumuskan secara sistematik. Bisa dipahami jika kemudian terjadi perbedaan di kalangan ulama dalam mengartikulasi *istihsan* sebagai metode ijtihad, bahkan di kalangan mazhab Hanafi sendiri lahir bermacam-macam definisi.

Secara terminologi, *istihsan* memiliki beberapa definisi. Berdasarkan rumusan ulama *usul al-fiqh,* di antara definisi-definisi itu terdapat perbedaan dalam soal sudut pandang. Ada definisi yang disepakati oleh semua ulama, dan ada pula yang dipertanyakan dalam hal pengamalannya. Dalam hal ini akan diterangkan definisi *istihsan* dari berbagai versi

Mazhab Hanafi. Imam Abi Hasan al-Karkhi merumuskan *istihsan* sebagai berpalingnya mujtahid dalam menetapkan hukum pada suatu masalah dengan hukum yang telah ditetapkan pada masalah-masalah yang sebanding, kepada hukum yang berbeda, lantaran ada suatu jalan yang lebih kuat yang menghendaki peralihan dari ketetapan hukum yang pertama.[32] Definisi tersebut disokong oleh Abu Zahrah yang mengatakan bahwa definisi tersebut merupakan bentuk dari metode *istihsan* yang paling lengkap untuk menjelaskan hakikat *istihsan* dalam pandangan mazhab Hanafi,

---

[32] ‘Ala’ al-Din ‘Abd al-‘Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar ‘an Usul fakhr al-Islami al-Bazdawi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 112. يكن ان عن ن الانسا ل يعد ان هو في المسا لة بمثل ما حكم به فى نظا ئرها الي خلا فه لوجه اقوي يقتضي العدول عن الا ول . Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, T.T.P.: T.P., h. 262.

karena definisi tersebut mencakup seluruh bentuk *istihsan* serta dapat merangkum asas dan inti pengertiannya. Maksud asas dalam hal ini ialah adanya ketentuan hukum yang menyimpang dari kaedah yang berlaku karana ada faktor lain yang mendorong agar keluar dari keberkaitannya dengan kaedah itu, yang dipandang akan lebih dekat pada tujuan syara' daripada tetap berpegang pada kaedah yang berlaku. Berpegang pada *istihsan* dalam menyelesaikan persoalan tersebut lebih kuat daripada menggunakan dalil *qiyas*. Definisi itu memberikan satu gambaran bahwa apapun bentuk maupun jenis *istihsan,* ia hanya terbatas pada masalah *juz'iyyah.* Dengan kata lain, seorang ahli hukum fiqh ketika menyelesaikan masalah *juz'iyyah* terpaksa menggunakan dalil *istihsan* agar tidak terjadi pemakaian kaedah *qiyas* secara berlebihan (melampaui batas) sehingga jauh dari ruh dan makna syara'. [33]

Menurut Yusuf Musa, definisi yang disampaikan al-Karkhi kurang lengkap karena memberikan pengertian bahwa metode *istihsan* adalah perpindahan dari *qiyas jali* kepada *qiyas khafi*, sedangkan perpindahan dalam teori *istihsan* itu tidak hanya *qiyas jali* kepada *qiyas khafi* atau sebaliknya, akan tetapi dari *qiyas jali* kepada dalil al-Qur'an, al-hadits, ijma', *darurah,* dan *al-'urf.* Begitu juga perpindahan itu kadang kala dari hukum yang ditetapkan oleh teks umum kepada teks yang khusus, atau dari hukum *kulli* kepada hukum *istithna'i*. [34]

Definisi *istihsan* yang dikemukakan Imam al-Karkhi dianggap belum mewakili *istihsan* menurut mazhab Hanafi, karena itu dalam perkembangan berikutnya ulama mazhab Hanafi men-*tahsin*, memperbaiki, melengkapi dan menyempurnakan metode *istihsan*. Imam Abi Bakr Ahmad Ibn 'Ali al-Jassas al-Razi dan Abi Sahal al-Sarakhsi, misalnya, memberikan definisi *istihsan* secara terperinci dengan membagi kepada dua makna.

Pertama, *istihsan* adalah beramal dengan ijtihad dan mengalakkan pendapat dalam menentukan hukum di mana syari'at menyerahkan hukum melalui ijtihad dan pendapat kita. Definisi ini dimuat dalam kitab *usul al-fiqh*, di antaranya *Usul al-Jassas al-Fusul fi al-Usul,* dan *usul al-fiqh, al-Sarakhsi.*[35] Seorang mujtahid dalam

---

[33] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, T.T.P.: T.P., h. 262-263.

[34] Muhammad Yusuf Musa (1958), *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabi, h. 254-256.

[35] Ahmad b. Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Fusul fi al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 343. Kitab tersebut merupakan kitab *usul* madhhab Hanafi pertama kali yang paling lengkap dikarang dan dibukukan. Di dalam kitab ini terkandung gambaran dasar pemikiran Imam Abu Hanifah dan madhhabnya tentang metode *istihsan*. Kitab ini juga

mengimplimentasikan metode *istihsan* harus melihat realitas masyarakat dengan cara *ma'ruf*, mempertimbangkan aspek kemudahan dan menghilangkan kesukaran. Ukuran *ma'ruf* adalah baik menurut akal. Menurut al-Sarakhsi tidak ada seorang pun dari ulama fikah yang mengingkari penerapan ayat tersebut dengan metode *istihsan.*[36]

Terdapat beberapa contoh terkait dengan metoed *istihsan* ini, diantaranya adalah dalam masalah *mut'ah*, (pemberian suami terhadap isteri yang dicerai), seorang ayah wajib memberikan perbelanjaan makanan dan pakaian kepada isteri, ukuran sifat adil terhadap dua saksi dalam transaksi muamalah. [37]

Berkenaan dengan pengertian *istihsan* yang kedua, terjadi perbedaan di kalangan ulama mazhab Hanafi dalam mendefinisikan *istihsan.* Menurut Imam Ahmad Ibn 'Ali al-Jassas, *istihsan* adalah meninggalkan *qiyas* kepada metode atau hukum yang lebih utama. Definisi tersebut sama seperti definisi yang diungkapkan oleh al-Dabbusi.[38] Hanya saja Imam Ahmad Ibn 'Ali al-Jassas membaginya menjadi dua bagian.

- ❖ Adanya *furu'* (cabang) yang saling tarik menarik di antara dua sumber di mana *furu'* (cabang) itu menyerupai tiap-tiap sumber tersebut. Jadi, dalam hal ini wajib melakukan *ilhaq* (menyamakan) salah satu dari keduanya karena ada dalil yang mengharuskan untuk melaksanakan perkara itu. Menurut Imam Sarakhsi perlu ada pemikiran yang mendalam untuk melihat antara dua dalil yang lebih *rajih* (unggul) untuk dijadikan sandaran hukum. Proses pemilihan dua dalil yang lebih utama untuk dijadikan dalil atau perpindahan dari ketetapan hukum yang pertama pada hukum yang kedua karena ada dalil maka disebut *istihsan*.
- ❖ Mentakhsis hukum karena ada '*illat* (sebab).[39] Dalam hal ini ada tiga bagian; yaitu *istihsan bi al-nas*, *istihsan bi al-ijma'* dan *istihsan bi al-qiyas al-akhar.*

Sedangkan menurut al-Sarakhsi pembagian *istihsan* yang kedua yaitu *al-istihsan al-muta'arid bi al-qiyas al-zahir*, yaitu dalil yang menyalahi *qiyas zahir* yang didahului prasangka, yang perlu diadakan penelitian secara mendalam terhadap

---

sekaligus menjadi pegangan para Imam madhhab Hanafi dalam *istinbat al-ahkam al-syar'iyyah.* Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H). *op.cit.*, j. 2, h. 190.

[36] Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H). *op.cit.*, j. 2, h. 190.

[37] Ibid. 190.

[38] Abi Zayd 'Abd Allah b. 'Umar al-Dabbusi (2001-1421), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. h. 404.

[39] *Illat* sebagai suatu sifat lahir yang menetapkan dan sesuai dengan hukum.

dalil itu. Namun setelah diadakan penelitian mendalam terhadap dalil itu dalam hukum yang berlaku dan dasar-dasar yang sama dengan itu, ternyata dalil yang menyalahi *qiyas* tersebut lebih kuat dan wajib diamalkan. Yang terakhir ini dibagi menjadi tiga, yaitu meninggalkan *qiyas* karena ada *nas* (*istihsan bi al-nas*), meninggalkan *qiyas* karena ada ijma‘ (*istihsan bi al-nas*) dan meninggalkan *qiyas* karena *darurah* (*istihsan bi al-darurah*).[40]

Definisi *istihsan* tersebut dipaparkan oleh Imam al-Jassas, al-Dabbusi, al-Sarakhsi, dan definisi yang dinyatakan Imam al-Karkhi disetujui oleh mazhab Hanafi dan mewakili makna hakikat *istihsan* dalam pandangan Mazhab Hanafi, karena dari sejumlah definisi tersebut terdapat persamaan yang menyentuh pada asas dan inti pengertiannya. Maksud asas di sini adalah adanya ketentuan hukum yang menyimpang dari kaedah yang berlaku karena ada faktor lain yang mendorong agar keluar dari keberkaitannya dengan kaedah itu, yang dipandang akan lebih dekat pada tujuan syara’ ketimbang tetap berpegang pada kaedah yang berlaku. Karena itu, berpegang pada *istihsan* dalam menyelesaikan persoalan tersebut lebih adil benar dan lebih maslahah daripada menggunakan dalil *qiyas*.

Mazhab Maliki. Pengertian *istihsan* oleh pakar *usul al-fiqh* mazhab Maliki memiliki sejumlah perbedaan. Menurut Abi Ishaq al-Syatibi, *istihsan* yaitu menggunakan kemaslahatan yang bersifat *juz’i* sebagai pengganti dalil yang bersifat *kulli*.,[41] atau beramal dengan dalil yang lebih kuat antara dua dalil.[42] Hal ini dimaksudkan agar jika terjadi pertentangan antara *qiyas* dengan *maslahah al-mursalah*, yang akan diambil adalah *maslahah al-mursalah* dan *qiyas* ditinggalkan. Karena apabila *qiyas* tetap dipertahankan dalam persoalan-persoalan tertentu maka tujuan syara‘ dalam pensyariatan hukum tidak tercapai. Hal ini menunjukan bahwa *istihsan* pada mazhab Maliki mendahulukan *maslahah al-mursalah* daripada *qiyas*. Al-Syatibi mengatakan, *istihsan* itu tidak serta-merta merujuk kepada akal dan hawa nafsu, tetapi merujuk pada dalil yang lebih kuat yang kembali pada tujuan syara‘ (*maqasid al-Syar‘i*).[43]

---

[40] Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H). *op.cit.*, j. 2, h. 190.

[41] Abi Ishaq al-Syatibi (t.t.), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, “Bi qalam, al-Syaykh ‘Abd Allah al-Diraz,” j. 4, Beirut: Maktabah al-Asriyyah, h. 205. Bandingkan Abi Ishaq al-Syatibi (965 M). Tahqiq Muhammad Muhy al-Din ‘Abd al-Hamid, j. 3, *bi Maydan al-Azhar*, h. 125. جزئية بمصلحة الأخذ كلى ليل د بلة مقا فى.

[42] Muhammad Taqi al-Hakim (t.t.), *Usul al-‘Ammah li al-Fiqh al-Muqarran Madkhal ila Dirasah al-Muqarran*, T.T.P.: T.P., h. 362.

[43] *Ibid*.

Perkara-perkara yang dikehendaki oleh *qiyas* yang tidak melahirkan kemaslahatan, tetapi hanya menimbulkan kesempitan, kesusahan dan kerusakan dikecualikan, seperti '*aqad Qirad Bai' al-'Ari*, jama' antara 'isya dengan maghrib karena turun hujan, jama' untuk orang musafir, qasar sholat, dan tidak berpuasa bagi orang yang pergi jauh, solat khauf dan semua perkara yang memperoleh kemudahan. Karena itu, hakikat pelaksanaan metode *istihsan* adalah untuk menghasilkan kemaslahatan dan membuang *mafsadah* secara khusus, sekiranya terdapat dalil yang bersifat umum untuk menghendaki kemaslahatan maka wajib dilaksanakan.

Tentang *istihsan* ini Ibnu al-'Arabi berpendapat, bahwa lebih utama meninggalkan kehendak dalil melalui jalan *istithna'* (pengecualian), *rukhsah* (kemudahan/melapangkan), karena berhadapan dengan sesuatu yang menentangnya, karena kehendak dalil. Adapun dalil yang menyebabkan pertentangan itu adalah nas (al-Qur'an dan al-Hadits), *ijma'*, *'urf* (adat kebiasaan yang berlaku umum), *maslahah* dan kaedah-kaedah yang berkaitan untuk menghilangkan kesukaran demi kemudahan makhluk.[44] Ibn Rusyd mendefinisikan *istihsan* sebagai metode yang banyak penggunaannya sehingga lebih umum daripada metode *qiyas* yang boleh menyampaikan atau menjatuhkan hukum secara maksimal. Jadi, perpindahan dari metode *qiyas* kepada metode *istihsan* dalam beberapa tempat secara makna lebih utama dalam hukum di mana makna itu boleh mentakhsis pada beberapa tempat.[45] Al-Baji mengatakan *istihsan* menurut mazhab Maliki adalah pindah kepada dalil yang lebih kuat [46].

Mazhab Hanbali. Menurut al-Qadi Abu Ya'la, *istihsan* adalah perkataan berdasarkan hujjah dan lebih utama antara dua *qiyas*, hanya dinamakan *qiyas* dengan *istihsan* untuk membedakan antara metode *qiyas* dengan metode *istihsan* yang pada dasarnya tidak lepas daripada metode *qiyas*.[47] Ibnu Rusyd memberi ta'rif *istihsan* menjadi tiga. Pertama, meninggalkan *qiyas* karena ada dalil yang lebih kuat, maka metode *istihsan* ini yang benar. Kedua, meninggalkan *qiyas* tanpa dalil, metode *istihsan* itu tidak dibolehkan, karena hanya berdasarkan pada nafsu. Ketiga,

---

[44] Ibid. Boleh dilihat: Badran Abu al-'Ain Badran, 1(965), *Usul Fiqh*, T.T.P.: Dar al-Ma'arif, hal. 287.

[45] Badran Abu al-'Ainain Badran (1965), *Usul Fiqh*, t.t.p. Dar al-Ma'arif, hal. 287.. Boleh dilihat al-i'itisam, J. 4. h. 207.

[46] Ibid. 206

[47] 'Abd Allah b. 'Abd al-Mahasin al-Turki (1998-1419), *Usul Madhhab al-Imam Ahmad Dirasah Usuliyyah Muqarin,* Beirut: Muassasah al-Risalah, Cet. II, h.564.

meninggalkan *qiyas* karena adat, mencetuskan perbedaan pendapat di kalangan ulama.[48]

Menurut Abu al-Barakat, *istihsan* yaitu meninggalkan *qiyas jali* karena ada dalil yang lebih kuat, baik dalil itu bersumber dari *nas* (al-Qur'an atau al-Hadits) ataupun ucapan sahabat.[49] Dalam hal ini Ibn Taymiyah memberikan dua pengertian. *Istihsan* yang hanya berdasarkan akal tidak diterima karena hal itu sama dengan membuat syari'at dalam suatu agama yang Allah tidak mengizinkan, dan setiap teori *istihsan* yang berlawanan dengan *nas* tidak dibolehkan. Kedua *istihsan* karena dalil, yaitu pindah dari *qiyas* karena ada dalil yang lebih kuat.[50] *Istihsan* dalam pandangan Ibn Qudamah adalah berpaling dari hukum dalam suatu masalah disebabkan ada dalil khusus yang menyebabkan pertukaran ini, baik itu bersumber dari ayat al-Qur'an maupun dari al-Hadits Rasulullah.[51]

Dari pelbagai definisi *istihsan* di atas, bisa ditarik satu pengertian bahwa *istihsan* adalah perpindahan dari metode ijtihad yang rumusan hukumnya tidak memberikan maslahah terhadap teori ijtihad yang rumusan hukumnya memberikan maslahah, yang asasnya adalah *raf' al-kharaj wa daf' al-masyaqqat li al-maslahah al-'ammah* (menghilangkan kesukaran dan menolak keberatan untuk maslahah umum). Kebanyakan ulama menerima teori *istihsan*, apabila perpindahan itu dari *qiyas* pada *masadir al-ahkam al-muttafaq 'alayh*. Tapi apabila perpindahan itu keluar daripada teks *nas* yang hanya berdasarkan akal semata-mata, maka metode itu ditolak. Namun dalam mengimplimentasikan *nas,* mazhab Hanafi mempertimbangkan nilai-nilai setempat. Mazhab Maliki mempertimbangkan nilai setempat bahkan menurut al-'Arabi perpindahan dari *qiyas* terhadap *'urf* (adat kebiasaan yang berlaku umum). Perpindahan dari *qiyas* terhadap adat melahirkan perbedaan di kalangan mazhab. Menurut mazhab Hanbali perpindahan harus kembali terhadap *al-khabar* (al-Qur'an dan al-Hadits) dengan mengistilahkan dalil umum pada dalil khusus. [52]

---

[48] Abi al-Wafa 'Ali b. Aqil b. Muhammad al-Bagdadi al-Hanbali (1999), *al-Wadih Fi Usul al-Fiqh*, ditahqiq oleh Dr. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, j. 2. Bairut: Mu'assasah al-Risalah., h. 105

[49] *Ibid*. Boleh dilihat. *Al-Musw*addah, h. 452.

50 'Abd Allah b. 'Abd al-Mahasin al-Turki (1998-1419), op.cit., h. 572.

51 Ibn Qudamah, Raudah al-Naz*ir*, op. cit. hal. 407.

[52] Di kalangan madhhab Hanbali merujuk definisi *istihsan* yang dimuat dalam kitab yang ditulis oleh 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al- Maqdisi (1993-1413 H), *Raudah al-Nadir wa Junnah al-Manadir*, j. 2 Riyad: Maktabah al-Rasyid, h. 531. Kitab tersebut sebagai kitab asas dalam madhhab Hanabali.

Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i

Manhaj istihsan selalu dinisbahkan pada sosok Imam Abu Hanifah, karena mazhab binaannyalah yang menggunakan kerangka berfikir dengan metode tersebut secara dominan sebagai asas dalam memformulasikan hukum. Namun demikian, jika ditelusuri, *istihsan* sebagai sebuah wacana pemikiran sesungguhnya sudah didapati secara substansial sejak masa Rasulullah, yang kemudian dikembangkan para sahabat, tabi'in, dan para ulama ahli fiqh.[53] Iyas b. Mu'awiyah misalnya, seorang hakim semasa pemerintahan dinasti Umayyah pernah berkata: "Kamu sekalian gunakanlah teori *qiyas* dalam menetapkan keputusan hukum selagi hal itu sesuai dengan kemaslahatan manusia, namun apabila mengakibatkan kerusakan, maka gunakanlah teori *istihsan*, saya tidak pernah mendapati keputusan hukum melainkan sesuatu yang dipandang baik oleh manusia.[54]

Ketika metode *istihsan* dikemukakan secara terbuka oleh Imam Abu Hanifah dalam forum ilmiah di depan para ilmuan dengan mengungkapkan cara berijtihad dan ber-*istinbat* dari teks *nas* di depan pengikut-pengikutnya, Imam Muhammad ibnu al-Hasan al-Syaibani menceritakan, bahwa pada mulanya Imam Abu Hanifah membincangkan isu-isu *qiyas* (menganalogi) sesuatu dengan yang lain, lalu di kalangan para sahabat ada yang menolak dan ada yang setuju dengan metode ijtihadnya. Namun ketika Imam Abu Hanifah menjelaskan, "Saya menggunakan metode *istihsan",* tidak ada seorang pun sahabat yang mampu mengikutinya, karena banyak masalah diselesaikan dengan metode *istihsan.*" Peristiwa itu dijelaskan dalam beberapa kitab *usul al-fiqh* yang ditulis oleh beberapa ulama *usul al-fiqh* diantaranya, Muhammad Mustafa Syalabi,[55] Mustafa Dib al-Bugha,[56] dan 'Abd al-Karim ibn 'Ali ibnu Muhammad,[57] Muhammad al-Hudari Bik,[58] Khalifah Ba Bakar al-Basan.[59]

---

[53] Ta'diyah Syarif al-'Umri (t.t), *Ijtihad al-Rasul,* Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 83-183. Dalam kitab tersebut memuat manhaj ijtihad nabi Muhammad dan para sahabat, di antara ijtihad-ijtihad tersebut menyangkut, berbagai persoalan, baik menyangkut perkara-perkara dunia, strategik peperangan, persoalan hukum dan persoalan ibadah. Misalkan tentang peristiwa mengawinkan pohon kurma, strategi perang badar, pengambilan harta tebusan dalam perang badar, amalan nabi menggali parit disekeliling kota Madinah dalam perang khondaq dan lain-lai.

[54] Ahmad b. Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Fusul fi al-Usul,* j. 2, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 340.

[55] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islamiyyah fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adillatu al-Ahkam wa Qawa'id al-istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 258-260.

[56] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islami Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha,* c. 2, Damsyiq: Dar al-Qalam.

[57] Muhammad Abu Zahrah (1991), *Abu Hanifah: Hayatuh wa 'Asruh wa Arahu wa Fiqh,* Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi, h. 301.

Formulasi metode *istihsan* Imam Abu Hanifah yang dijelaskan oleh *al*-Sarakhsi dalam kitab *usul al-fiqh* yang menjadi rujukan penting mazhab Hanafi, bisa dipahami dari penjelasan di bawah ini:

> Bahwa *istihsan* itu ada tiga, yaitu meninggalkan *qiyas* karena *nas* (al-Qur'an dan al-Hadits), meninggalkan *qiyas* karena ijma' dan meninggalkan *qiyas* karena darurat. Adapun meninggalkan *qiyas* dan mengamalkan *nas* (*istihsan bi al-Nas*), adalah pemikiran Imam Abu Hanifah tentang hukum sah orang yang makan dalam keadaan berpuasa karena lupa. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, sekiranya tidak karena perkataan manusia yang berdasarkan hadits, niscaya dia akan menetapkan untuk mengulangi (*mengqada*) puasanya. Penetapan dengan ketentuan hadits Nabi dengan batal puasa sama dengan ketentuan Umar tentang "Peristiwa janin". Umar berkata, "Sungguh aku hampir mengamalkan pendapat kita, sesuai dengan ketentuan *qiyas* dalam perkara tersebut yang terdapat dalam Hadits".[60] Begitu pula ketentuan *qiyas* menolak bolehnya *'aqd salm.* Dalam transaksi *aqd salm* ini bendanya tidak ada. Menurut Imam Abu Hanifah perkara itu ditinggalkan dengan adanya nas dengan pertimbangan *rukhsah* (*'Aqd Salm*). Kedua, *istihsan bi al-ijma'*. Contoh bentuk *istihsan* ini terdapat dalam *'Aqd Istisna'* (aqad pesan antara dua orang). Ketiga, *istihsan bi al-darurah.*[61]

Keterangan di atas memberikan gambaran paradigma kerangka berfikir metode *istihsan* Imam Abu Hanifah dengan menjadikan akal, wahyu dan realitas masyarakat dalam menentukan rumusan hukum sebagai acuan untuk mengimplementasikan metode *istihsan*. Demikian pula sejumlah keterangan yang banyak dijumpai dalam karya Abu Yusuf al-Qadi dan Muhammad bin Hasan al-Syaibani membuktikan bahwa pemikiran Imam Abu Hanifah tentang *istihsan* dikembangkan oleh kedua muridnya.[62] Terminologi *istihsan* banyak digunakan oleh ulama *Hanafiyyah* dan para pengikutnya, sehingga membawa pengaruh yang besar dalam perkembangan hukum fiqh di kawasan Iraq sebagai pusat peradaban umat Islam pada saat itu.

---

[58]Muhammad al-Hudari Bik, (t.t), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya:al-Hidayah, h. 232.

[59]Khalifah Ba Bakar al-Basan,(1997-1418), *al-Ijtihad bi al-Ara'yi fi Madrasah al-Hijaz al-Fiqhiyyah*, Qahirah:Maktabah al-Zahra',h. 468.

[60] Dalam persoalan ini ketika ada seseorang memukul seorang perempuan yang hamil, kemudian janin dalam perut itu meninggal, menurut teori *qiyas* tidak wajib diyat, keran belum diketahui hidup matinya janin, tetapi menurut teori *istihsan*, wajib diyat berdasarkan ketentuan hadith Nabi: في الجنين غرة عبد أو أمة قيمته خمسمائة , maka Imam Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* berdasarkan teks hadith. Pengertian harga diyat berbeda-beda, dalam kitab al-Bukhari menggunakan lafaz خمسمائة dalam riwyat Abi Dawud menggunakan الغرة خمسمائة يعني درهما dalam riwayat Rabi'ah الغرة خمسون دينارا

[61] Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta'liq Dr. Rafiq al-'Ajam*), j. 2, Beirut: Dar al-Ma'arif, h. 190.

[62] Taha Jabir al-'Alwani (1995-1416 H), *Usul Fiqh al-Islami Manhaj Bahthin wa Ma'rifah*, T.T.P. al-Ma'had al-'Alamiyyah li al-Fikr al-Islami, h. 35. Joseph Schacht (1975), *The Origins of Muhammadan Jurisprudance*, London: Oxford University Press, h. 112, Muhammad Khudari Bik (1967), Tarikh al-Tasyri' al-Islami, Beirut: Dar al-Fikr, h. 168.

Formulasi metode *istihsan* pada periode ini masih belum memiliki batasan yang jelas, hanya sebatas wacana pemikiran saja. Meskipun demikian, wacana pemikiran tersebut mampu menguasai perkembangan metode ijtihad dan berpengaruh luas menjadi metode alternatif terbaik ketimbang metode *qiyas*. Namun demikian, dikarenakan belum adanya rumusan metode *istihsan* secara sistematik, para ahli hukum yang tidak mempunyai kelayakan, melakukan ijtihad dengan keterbatasan kemampuan akalnya sehingga melahirkan rumusan hukum yang tidak konsisten. Mereka hanya taklid terhadap imam-imam terdahulu. Ketika diajukan pertanyaan kepada pengikut Imam Abu Hanifah tentang konsep *istihsan,* mereka tidak mampu menjelaskan dan merumuskan teori *istihsan* yang sebenarnya.

Kenyataan demikian tentu saja sangat membahayakan perkembangan metode hukum Islam di dunia ketika itu. Dilatari persoalan tersebut, beberapa pakar hukum seperti Imam Syafi'i dan para pengikutnya dengan gigih menentang secara terbuka dengan membatalkan dan mengharamkan serta menegaskan, bahwa siapa yang mengamalkan metode *istihsan,* maka sesungguhnya dia berkuasa membuat syari'at. Penolakan Imam Syafi'i terhadap metode *istihsan* dimuat dalam dua kitabnya yaitu kitab *al-Risalah* dan *al-Umm* dan juga dalam kitab-kitab lain. Pernyataan Imam Syafi'i ini juga dimuat dalam beberapa kitab *usul al-fiqh*, antaranya dalam Kitab *al-Mustasfa* oleh al-Ghazali,[63] *Usul al-Fiqh* oleh Wahbah al-Zuhayli.[64]

Dalam *al-Risalah*, Imam Syafi'i juga menolak metode *istihsan* dengan bahasa yang kontroversial, yakni "membatalkan dan mengharamkan" sebagai tanggapan dari formulasi pemikiran Imam Abu Hanifah tentang metode *istihsan* yang dikembangkan oleh murid-muridnya tanpa memiliki rumusan yang jelas. Dilatarbelakangi persoalan tersebut, Imam Syafi'i melakukan pengingkaran secara terbuka seperti yang dimuat dalam kitabnya, *al-Risalah*. Dalam *al-Umm*, Imam Syafi'i juga melarang menggunakan metode *istihsan* sambil mengharamkan dan mengatakan,

---

[63] Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min 'Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyyah, h. 213. Muhammad al-Khudari (2001-1422 H), *Usul al-Fiqh*, Kahirah: Dar al-Hadith, h. 328. Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.*, c. 2, h. 133-134. Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islamiyyah fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adillatu al-Ahkam wa Qawa'id al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 258-260. 'Abd al-Karim b. 'Ali b. Muhammad (1999-1520), *al-Khilaf al-Lafz 'Inda al-Usuliyyin*, C. 2, Riyad: Maktabah al-Rasyid, h. 190-197.

[64] Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami,* j. 2, Damsyiq: Dar al-Fikr. h. 735.

> Sesungguhnya haram atas seseorang yang mengatakan *istihsan* apabila bertentangan dengan *al-Khabar* (al-Qur'an, al-Hadits, ijma'). Dan tidak dibolehkan kepada seseorang menggunakan *istihsan* tanpa *qiyas*.… Jika dibolehkan memanjangkan pembahasan *qiyas* niscaya dibolehkan buat orang yang cerdik selain orang berilmu akan mengatakan hukum berdasarkan metode *istihsan* berdasarkan atas kemampuannya tanpa berdasarkan khabar…. Sesungguhnya *istihsan* itu *taladhdhudh* (bersenang-senangan).**[65]**

Dengan menganggap metode *istihsan* sebagai suatu dalil yang batal dan harus dihindari, Imam Syafi'i bahkan sampai menguraikan dalam bab tersendiri tentang *ibtal al-istihsan* dalam kitab *al-Umm*. Berdasarkan alasan-alasan tersebut dapat ditarik tiga kesimpulan sebagai berikut:[66]

1. Imam Syafi'i memberikan batasan dan panduan kepada para hakim dan para mufti untuk berfatwa atau mengeluarkan hukum berdasarkan *nas* mengenai sesuatu masalah. Kandungan *nas* hanya boleh dicapai melalui metode *qiyas*. Imam Syafi'i melarang menggunakan metode *istihsan* karena *istihsan* bukan *nas* dan juga bukan *qiyas*. Apabila *istihsan* di luar *nas* dan *qiyas*, maka hal itu bererti ada hukum-hukum yang belum ditetapkan oleh Allah. Perkara itu bertentangan dengan firman Allah.

أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى

"Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)."

Surah al-Qiyamah (75): 36.

Imam Syafi'i mengatakan tidak terjadi *ikhtilaf* diantara para mufassir dalam menafsirkan ayat tersebut. Ayat di atas menjelaskan bahwa semua persoalan sudah diatur dalam *nas*. Apabila seseorang memberikan hukum dan

---

[65] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t), *al-Risalah*, T.T.P., Dar al-Fikr, h. 504-508. Kitab *al-Risalah* ini adalah sebuah kitab yang memuat teori-teori *usul al-fiqh* secara sistematik yang dikarang pada masanya. Kitab ini dijadikan rujukan perumusan hukum Islam. Antara pembahasan teori *usul* fiqnya adalah membicarakan *istihsan*. Imam Syafi'i memberikan pandangannya mengenai *istihsan* sebagai *al-istinbat al-ahkam* yang dibandingkan dengan teori yang dikembangkannya. Kitab *al-Risalah* yang ditulis oleh Muhammad b. Idris al-Syafi'i, merupakan sebuah kitab *usul al-fiqh* monumental yang pertama kali dirumuskan Imam Syafi'i melalui pengembaraan panjang dalam dunia intelektual. Setelah melakukan *istiqra'* (kajian) daripada dua pemikiran yang berkembang pada saat itu yang mana terjadi pertentangan dua aliran, iaitu *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-Hadith*. Dalam kitab itu dirumuskan teori *usul al-fiqh* secara teoritis, akademik dan sistematik, dengan prinsip-prinsip yang digariskan bersifat moderat (*tawassut*) yang kemudian disebut *Usul al-Fiqh* dan dikenal dengan kitab induk madhhab Syafi'i, bukan Hijazi, bukan Iraqi dan bukan Yamani.

[66] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990 M-1410 H), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 316. Lihat juga kenyataan Imam Syafi'I tersebut juga dimuat dalam: Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islami Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha*, c. 2, Damsyiq: Dar al-Qalam.

mengeluarkan fatwa yang tidak terdapat dalam *nas* serta tidak melalui metode *qiyas*, maka orang itu telah memberikan hukum dengan peraturan sendiri. Hal ini dilarang oleh Allah melalui firmannya:

ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ

"Ikutilah hukum-hukum yang telah diwahyukan oleh Tuhanmu kepada (Muhammad)."

Surah al-An'am (6): 106.

فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ

"Hendaklah kamu sekalian menghukumi antara mereka dengan hukum-hukum yang Allah telah turunkan dan jangan kamu mengikuti kehendak mereka."

Surah al-Ma'idah (5): 48.

2. Pada bagian *Muqaddimah* dalam bab *Ibtal al-Istihsan,* Imam Syafi'i memulai bahasannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memberikan maklumat kedudukan al-Qur'an sebagai sumber hukum dan anjuran untuk menerapkan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an serta kedudukan Rasulullah sebagai *mubayyin* (menjelaskan maksud al-Qur'an). Berkenaan dengan itu, Imam Syafi'i membuat kesimpulan bahwa sumber hukum hanya *nas*. Apabila berhadapan dengan persoalan yang hukumnya tidak terdapat dalam *nas*, maka *ijma'* digunakan karena tidak mungkin terjadi para Imam bersepakat untuk berbuat benar atau bersepakat berbuat salah. Jika sumber hukum tidak terdapat dalam kedua-duanya, maka barulah menggunakan *qiyas*, yaitu metode ijtihad dengan menyamakan suatu persoalan dengan persoalan lain yang terdapat dalam *nas*. Dalam hal ini Imam Syafi'i berdalil dengan firman Allah: [67]

فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ

"Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kiamat."

Surah al-Nisa' (4): 59.

---

[67] Surah al-*Nisa' (4): 59*. merupakan ayat dalil dari pada dasar sumber Islam adalah al-Qur'an, al-Hadith dan qiyas, adapun lafaz : *farudduhu ila Allah* diartikan qiyas dengan dasar itu Imam Syafi'i menjelaskan dalam al-Risalah qiyas dan ijtihad adalah sama, dan qiyas sebagai satu-satuya *manhaj ijtihad*,

3. Imam Syafi'i melakukan pendekatan sejarah terhadap fatwa Nabi Muhammad SAW. Dalam kitab ini diterangkan cara Rasulullah memberikan fatwa. Suatu hari Nabi Muhammad SAW ditanya oleh seorang lelaki yang bernama al-'*Ajlani*, yang mendapati isterinya bersama seorang lelaki lain dan menuduh mereka berbuat zina. Nabi Muhammad SAW tidak langsung menjawab atau menggunakan metode *istihsan*, tetapi Nabi Muhammad SAW menunggu sehingga turun ayat *li'an*.

   Begitu juga dengan pertanyaan seorang sahabat yang menuduh isterinya berbuat zina karena anak yang dilahirkan sangat hitam (tidak sesuai dengan warna kulit kedua-dua orang tuanya). Nabi Muhammad SAW tidak memberikan jawaban sehingga turun ayat *li'an*. Ketika ditanya tentang seorang lelaki yang berkata kepada isterinya "Kamu bagiku mirip punggung ibuku", Rasulullah tidak memberikan fatwa berdasarkan *istihsan*, tetapi menunggu sampai turun ayat *zihar* beserta kafaratnya.

   Berdasarkan pada kejadian-kejadian tersebut, didapati Rasulullah tidak terus mengeluarkan hukum atas pertanyaan yang diajukan sehingga baginda menerima wahyu. Hal ini menunjukan, jika dibolehkan menghukum suatu permasalahan dengan kedalaman ilmu atau dengan metode *istihsan*, tentunya Nabi Muhammad SAW juga akan melakukannya. Akan tetapi, ternyata baginda tidak berbuat demikian. Atas dasar inilah wajib untuk menghindari metode *istihsan* tanpa sokongan daripada nas.[68]

4. Imam Syafi'i tidak menafikan konsep ijtihad, tetapi ijtihad hanya boleh dilakukan karena ada "objek dan subjek". Objeknya adalah adanya sesuatu yang diperintahkan dengan dalil yang menunjukkannya untuk mengetahui maksud yang dikehendaki oleh dalil tersebut hanya melalui metode *qiyas*. Sedangkan subjeknya, adalah adanya orang-orang yang mempunyai kepakaran dalam ilmu al-Qur'an, yaitu ilmu *nasikh mansukh*, ilmu *khas* dan '*am*, ilmu bahasa, ilmu hadits, pendapat-pendapat orang-orang berilmu yang salaf dan moden, mengetahui bahasa Arab yang dapat membedakan antara *musytarak* dan *mutasyabih* dan mampu meng-*qiyas*. Sedangkan *istihsan* tidak mempunyai batasan yang jelas, tidak dapat membedakan antara yang benar dan yang batil

---

[68] Berkenaan dengan ayat *Li'an* terdapat dalam al-Qur'an al-Nur (24): 5-10. Sedangkan ayat *Zihar* terdapat dalam al-Qur'an surah al-Mujadalah (58): 1-4.

karena den cara *istihsan* siapapun akan mampu menghukumi, tidak hanya orang berilmu.

Jika setiap hakim, mufti atau mujtahid dibenarkan menggunakan dalil *istihsan* dengan tanpa adanya batasan, dikhawatirkan persoalannya akan menjadi semakin tidak jelas dan masalah baru yang muncul akan mendapatkan jawaban hukum yang bermacam-macam sesuai dengan kemampuannya dalam mengimplementasikan metode *istihsan*, dan tidak mustahil kemungkinan jawaban hukum itu akan dipengaruhi oleh perkembangan masyarakat setempat atau kepentingan peribadi. Karena itu, bukan tidak mungkin satu masalah memiliki bermacam-macam fatwa, tanpa adanya pengunggulan (*tarjih*) yang satu atas yang lainnya, sebab tidak ada ukuran dan batasan yang boleh dipakai untuk melakukan *tarjih* selagi asasnya ialah metode *istihsan*.

5. Rasulullah SAW menolak fatwa sebagian sahabat yang berada di luar daerah ketika mereka menetapkan hukum berdasarkan *istihsan*. Misalnya, Rasulullah mencela tindakan Usama Ibn Zayd membunuh seorang kafir yang telah mengucap kalimah syahadah. Tindakan tersebut diambil oleh Usama karena orang tersebut mengucapkan syahadah tatkala berada di bawah ancaman pembunuhan. Menurut pandangan Usama Ibn Zayd, orang tersebut tidak benar-benar beriman dan sikap itu dianggap mempermainkan iman dengan ucapan syahadah. Hukum (*istihsan*) melalui pendekatan ijtihad tidak melalui arahan daripada *nas* adalah membunuh orang itu. Ijtihad Usama melalui pendekatan *istihsan* itu dicela oleh Rasulullah SAW.[69]

Selain Imam Syafi'i, ada pula seorang imam terkenal dalam kalangan mazhab Dawud Zahiri yang mengharamkan dan membatalkan *istihsan,* yaitu imam Ibn Hazm yang terekam dalam Kitab *al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam.*[70] Ibn Hazm melibatkan diri dalam konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dengan melontarkan kritik terhadap teori *istihsan* dan semua bentuk ijtihad yang

---

[69] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990 M-1410 H), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 316. Boleh juga rujuk pada Muhammad Abu Zahrah (tt)), *Usul al-Fiqh,* T.T.P.:T.P., h. 370-371. lihat juga Dr. 'Abd al-Whhab Ibrahim Abu Isma'il(1999-142), *Manhajiyah al-Imam Muhammad b. Idris al-Syafi'i,* Bairut: Dar Ibn. Hazm,h.117.

[70]Mahmud Hamid 'Uthman Ibn Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam,*, Tahqiq Dr. Muhammad Hamid Uthman, j. 4, Kahirah: Dar al-Hadith, h. 997-1039. Ibn Hazm nama lengkapnya, Sa'id Ibn Hazm (384-469 H). Ia termasuk seorang mujtahid yang belajar kitab *al-Muwatta'* Imam Malik dan termasuk pengagum Imam Syafi'i. Atas dasar itulah pemikiran Ibn Hazm dalam melakukan *al-istinbat* hukum banyak dipengaruhi oleh Imam Syafi'i yang tidak lepas daripada teks nas. Meskipun demikian, Ibn Hazm melakukan lompatan pemikiran yang berfaham *al-zahiri,* iaitu madhhab Dawud b. 'Ali b. Khal al-Asfihani

berpijak pada akal dan penalaran. Ibn Hazm memberikan kritik yang cukup kontroversial terhadap metode *istihsan* dan *al-istinbat* dengan *ra'y* yang menurutnya dianggap sebagai metode ijtihad yang batal, menyesatkan karena berdasarkan keinginan hawa nafsu. Beliau melihat bahwa kedua lafaz tersebut, meski memiliki sedikit perberdaan, tetapi memiliki makna yang sama. Ibn Hazm mengartikan *istihsan* sebagai hukum yang dikeluarkan seorang hakim yang dianggap baik pada saat itu, atau mengeluarkan hukum menurut pendapat sendiri berdasarkan hawa nafsu yang menyesatkan.[71]

Di samping itu beliau mengkritik esensi *istihsan* dan semua bentuk dalil *istihsan* yang diutarakan oleh ulama mazhab Hanafi. Konsep *istihsan* yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik menurut pengikut-pengikutnya dilakukan melalui pendekatan hati-hati, memudahkan, menjauhkan dari sifat tercela, bersifat kemanusiaan, serta lebih mendekatkan pada adat setempat dengan harapan memenuhi *maqasid al-syar'iyyah* (kehendak syara'). Menurut Imam Ibn Hazm, argumentasi demikian hanyalah menurut pendapat mereka. Perkara tersebut batal berdasarkan firman Allah dalam surat al-Nazi'at (79): 41; Yunus (10): 53; al-Rum (30): 39; al-Qasas (28): 50. Ayat-ayat tersebut membatalkan siapa saja yang menggunakan *istihsan* tanpa menggunakan dalil al-Qur'an, hadits dan ijma'.[72]

Menurut Ibn Hazm, hukum yang memberikan keadilan kemaslahatan itu bukan hukum yang dibangun oleh manusia, tetapi hukum yang disyari'atkan Allah melalui Rasul-Nya. Tidak ada kebaikan sama sekali dalam suatu perkara kecuali Allah menghalalkan dan membolehkan serta tidak ada perkara yang buruk dan yang tercela kecuali Allah dan Rasulullah melarangnya. Apabila terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama, perlu kembali kepada Allah dan Rasulullah sambil berdalil pada al-Qur'an dan surat al-Nisa' (4): 59 [73] bukan kembali kepada *istihsan*. Sesuai dengan definisi Ibn Hazm di atas, *istihsan* adalah hukum yang dikeluarkan dari seorang hakim yang dianggap baik pada saat itu dan pengaruhnya, atau mengeluarkan hukum menurut pendapatnya sendiri. Hukum Islam yang dihasilkan melalui metode *istihsan* tanpa berpijak pada teks nas kebenarannya dianggap mustahil. Ibn Hazm mengkritik metode *istihsan* yang dibangun oleh Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya dengan mengatakan bahwa metode tersebut tidak

---

[71] *Ibid.*, h. 998.
[72] *Ibid.*, h. 1000.
[73] *Ibid.*, h. 1002.

mempunyai ukuran yang jelas. Karena itu tidak mungkin terjadi *ittifaq* (sama) hukum yang dihasilkan dari metode *istihsan.* Di samping itu, ulama yang melakukan ijtihad memiliki kemampuan berfikir yang tidak sama. Dengan adanya perbedaan tersebut tentu akan menghasilkan hukum yang berbeda pula.

Ibn Hazm mengatakan, bahwa terdapat perbedaan hukum yang dihasilkan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Kadang kala Imam Abu Hanifah berpendapat perkara itu baik, tetapi menurut Imam Malik hal itu tidak baik dan begitu pula sebaliknya. Apabila metode *istihsan* itu didiamkan, maka batallah kebenaran agama Allah karena metode *istihsan* yang diamalkan sebagiannya adalah produk manusia. Agama Allah adalah agama yang sempurna dan tidak perlu ditambah lagi. Semua perkara sudah ada hukumnya dalam al-Qur'an secara jelas dan telah disepakati, karena itu tidak ada produk hukum yang dihasilkan melalui metode *istihsan* atau sejenisnya. Kebenaran itu adalah hal yang benar meskipun manusia memandangnya tidak benar, dan yang batil itu adalah batil meskipun manusia memandang hal tersebut baik. Sementara *istihsan* adalah keinginan yang didasari hawa nafsu yang menyesatkan, hanya kepada Allah kita mohon perlindungan daripada tercelanya *istihsan.*[74]

Dalam keterangan di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwa *istihsan* pada periode ini hanya sebagai wacana *manhaj al-Istinbat*, belum ada rumusan secara sistematik, akademik dan teoritik pada metode ini. Pernyataan Imam Syafi'i yang mengharamkan *istihsan* tidak memiliki rumusan yang jelas, hanya sekadar penolakan dalam bentuk wacana. Demikian halnya pernyataanya Ibn Hazm, hanya mengharamkan dan membatalkan metode *istihsan* dan ijtihad yang berdasarkan akal.

Tidak dapat dipertemukannya wacana pemikiran Imam Abu Hanifah yang mengusung metode *istihsan* dan wacana pemikiran Imam Syafi'i yang mengusung teori *qiyas* dikarenakan metode *istihsan* merupakan respons dari teori *qiyas* yang tidak sesuai *maqasid al-syar'iyyah*. Imam Syafi'i, di lain pihak, menafikan semua bentuk *manhaj al-istinbat* selain *qiyas*, dengan mengatakan bahwa *qiyas* dan ijtihad adalah dua lafaz yang berbeda, tetapi memiliki makna yang sama. Imam Ibn Hazm menambahkan bahwa *istihsan* dan ijtihad yang didasarkan akal adalah tidak dapat dibenarkan. Bertolakbelakang dengan itu semua, Imam Abu Hanifah justru menjadikan akal sebagai penentu kebenaran teks nas untuk diimplementasikan. Akal

---

[74] *Ibid*., h. 998.

oleh Imam Syafi'i pada teori *qiyas* digunakan hanya untuk menyamakan antara perkara yang tidak ada *nas* dengan perkara yang ada nas. Namun demikian, kedua imam tersebut, dan juga Ibn Hazm menerima hukum yang berdasarkan *al-khabar* (al-Qur'an dan al-Hadits) dan ijma', karena pada periode ini para mujtahid umat menjadikan al-Qur'an, al-Hadits dan ijma' sebagai *masadir al-ahkam al-muttafiq 'alayh.* [75]

Menurut pandangan Imam Syafi'i, *istihsan* adalah sebuah metode ijtihad yang hanya berdasarkan pada *taladhdhudh* dan *ta'assuf* (melakukan amalan ijtihad tanpa difikirkan, dan keluar dari jalan yang sebenarnya).[76] Dari pengertian tersebut Imam Syafi'i beranggapan bahwa metode *istihsan* hanya berdasarkan pada penalaran semata-mata sehingga dapat dilakukan oleh siapa saja meskipun tidak memiliki kemampuan dalam berijtihad. Untuk melakukan ijtihad, menurutnya, harus ada dua unsur yang terpenuhi, yaitu subjek dan objek.

Subjek, atau orang yang berijtihad disyaratkan memiliki kepakaran dalam pelbagai aspek keilmuan yang ada hubungannya dengan ijtihad. Syarat tersebut mencangkup pengetahuan ilmu al-Qur'an, ilmu al-Hadits, memahami pendapat ulama terdahulu dan ulama sekarang; memiliki kedalaman ilmu bahasa Arab, memiliki kecerdasan dalam membedakan ayat-ayat *mutasyabih*, pandai menggunkan ilmu *qiyas*, cerdas dan cakap dalam menganalisis pelbagai persoalan. Persyaratan tersebut adalah persyaratan kelayakan yang harus dimiliki pada seseorang yang ingin berijtihad.

Objek. Orang yang berijtihad harus mengetahui perkara yang dihukumi secara objektif. Sebelum melakukan ijtihad, seorang hakim harus mengetahui perkara yang akan dihukumi, meskipun dia seorang ahli fiqh yang adil. Sebagai contoh adalah proses jual beli budak. Ahli fiqh yang adil tetapi tidak mengerti harga sesuatu benda (budak) yang berada dipasaran, tidak dibolehkan melakukan proses jual beli tersebut. Apabila terjadi proses jual beli, maka proses tersebut disebut *muta'assif* (melaukan sesuatu tanpa dipikir). Begitu juga apabila terjadi proses jual beli terhadap suatu benda yang diturunkan nilai harganya untuk lebih memudahkan, maka jual beli

---

[75] Manna' al-Qattan,(1409-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Qahirah:Maktabah wahbah, h.376. Pada periode mujtahid dasar madhhabnya adalah al-Qur'an, al-Sunnah dan al-ijma'. Namun *manhaj ijtihad* terjadi perbedaan, teori qiyas menjadi kesepakatan madhhab, madhhab *Dawud al-Zahiri* menolaknya, teori istihsan digunakan madhhab Hanafi, *maslahah al-mursalah* digunakan madhhab Hanbali dan madhhab Hanbali menggunakan *al-istishab*.

[76] Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H*), al-Mustasfa Min Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyyah, h. 214-215.

itu dianggap *khata'* (salah).[77]

Kedudukan istihsan. Imam Syafi'i berpendapat bahwa *masadir al-ahkam* adalah al-Qur'an, al-Hadits, dan ijma'. Jika tidak menemui hukum yang dicari dalam teks syarak maka harus dicari dengan pendekatan ijtihad untuk menerka kehendak teks *nas* (al-Qur'an dan al-Hadits). Tetapi, ijtihad yang dibolehkan hanya dengan *qiyas* karena ijtihad dan *qiyas* adalah dua nama dengan esensi yang sama. Beliau tidak menerima metode *istihsan* karena *istihsan* dianggap berada di luar dari nas. *Istihsan* tidak dapat diterima sebagai sumber hukum, bahkan diharamkan apabila bertentangan dengan teks nas, karena *istihsan* bersandar pada kemauan sendiri dan *'aynun yata'akha* (mencari dalil menurut kehendak sendiri). Jika didukung dengan dalil al-Qur'an dan al-Hadits yang menunjukkan dalil itu boleh diterima, maka bisa diterima, tetapi tidak terdapat satu dalil pun yang menunjukkan hal itu.[78]

Imam Syafi'i membedakan antara metode *qiyas* dengan metode *istihsan.* Satu sisi, beliau melakukan pengingkaran terhadap metode *istihsan* dengan mengasumsikan *ahl al-'uqul* (orang cerdik) ketika mengeluarkan suatu hukum yang tidak terdapat dalam *akhbar* (al-Qur'an dan al-Hadits), mengeksplorasi kemampuan berfikir dengan menggunakan akal. Di sisi lain, beliau mengasumsikan *ahl al-'ilm* (orang berilmu), apabila mengatakan sesuatu hukum, ia berdasarkan *al-akhbar*. Jika hukum itu tidak terdapat dalam *al-akhbar*, maka beliau melakukan ijtihad dengan metode *qiyas* dengan cara menganalogikan suatu hukum kepada hukum lain yang terdapat dalam *nas*. [79]

Imam Syafi'i terlihat begitu memaksa menerapkan teori *qiyas* dan menafikan keberadaan metode *istihsan* dan metode serupa lainnya. Jika teori *qiyas* dijadikan sebagai satu-satunya metode *istinbat al-ahkam*, seorang mujtahid akan selalu mengikuti pemikiran Arab dan akan terperangkap dengan penafsiran secara tekstual saja. Padahal, di era globalisasi ini sering muncul dan berkembang pelbagai isu yang tidak cukup hanya bersandar pada teori *qiyas* saja. Karena itulah lahir berbagai metode *istinbat* di kalangan mujtahid, sehingga diperlukan adanya penafsiran

---

[77] Ahli fiqh yang adil tanpa mengetahui harga yang berlaku di pasar pada saat itu, maka tidak dibolehkan untuk menetapkan harga benda yang akan dijual belikan, kerana hal itu dianggap *ta'assuf* dan *istihsan*. Pengertian *ta'assuf* berbuat tanpa difikirkan terlebih dahulu, atau menyimpang dari jalan yeng telah ditetapkan. Pengertian *istihsan* mengambil hukum dengan kehendak sendiri, (bersenang-senang, bersedap-sedapan), menurut pengertian dalam kitab tersebut.

[78] Muhammad b. Idris al-Syafi'i, (t.t), *al-Risalah*, T.T.P.: Dar al-Fikr, h. 504-506.

[79] *Ibid*., h. 505. Manna' al-Qattan,(1409-1989), Tarikh al-Tasyri' al-Islami, Qahirah:Maktabah wahbah, h.376

kembali, reinterpretasi atas pernyataan Imam Syafi'i, yang menyatakan bahwa teori ijtihad hanyalah *qiyas*, atau yang menyebutkan bahwa *qiyas* dengan ijtihad adalah dua lafaz yang memiliki makna yang sama. Kecuai itu, diperlukan juga penyusunan kembali teori *qiyas* sebagai jalan penyelesaian ketika produk hukum udah tidak sesuai lagi dengan *maqasid al-syar'iyyah*.

Dari keterangan tersebut dapat disimpulkan, bahw telah terjadi pengingkaran dan pengharaman penggunaan metode *istihsan* oleh Imam Syafi'i dan Ibn Hazm, dengan alasan metode *istihsan* bertentangan dengan nas, selain tidak ada kriteria yang jelas terhadap rumusan *istihsan*. Imam Syafi'i bimbang sekiranya metode *istihsan* ini diamalkan oleh seseorang yang tidak mempunyai kepakaran dalam metode hukum Islam. Jadi, beliau mengharamkan dengan menyatakan bahwa metode ijtihad hanyalah dengan teori *qiyas*. Pandangan Mazhab Syafi'i terhadap metode *istihsan* dapat dikaji di dalam kitab-kitab yang bermazhab Syafi'i. Namun, tidak semua kitab *Syafi'iyyah* membincangkan secara mendetil, karena kebanyakan kitab-kitab yang membahaskan *istihsan* lebih bersifat deskriptif.

Perdebatan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i di atas terus berlanjut pada para pengikut dari kedua imam tersebut. Imam al-Jassas.[80] menanggapi penolakan imam Syafi'i terhadap teori istihsan dengan mengatakan, "orang yang membatalkan dan mengharamkan *istihsan*, mereka tidak mengerti hakikat makna *istihsan* yang sebenarnya. Apabila mereka mengetahui, tentu tidak akan mengatakan seperti itu." Ayat al-Qur'an surah al-Qiyamah (75):36 dijadikan dalil penolakan imam Syafi'i terhadap teori *istihsan*[81] yang kemudian ditolak oleh Imam Jassas dengan mengatakan, bahwa ayat tersebut bukan menolak siapa saja yang menggunakan metode *istihsan*. Sekiranya ada ulama yang menolak *istihsan* dengan membatalkan dan mengharamkan dengan berpijak pada dalil al-Qur'an di atas, yang demikian menunjukkan bahwa mereka tidak mengerti maksud *istihsan*, dan mereka hanya berkata tanpa asas serta kehendak sendiri. Imam Jassas menerangkan bahwa dalil istihsan terdapat di al-Qur'an: Surah al-Zumar :18. [82]

---

[80] Abu Bakr al-Jassas, (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usu*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, J.2, h. 339. Dalam kitab ini memuatkan bantahan terhadap Imam Syafi'i yang membatalkan dan mengharamkan metode *istihsan*. Jassas berbicara tentang konsep *istihsan* secara lengkap dari pelbagai sudut, iaitu sudut *lughah*, istilah dan dalil-dalil.

[81] Ibid. Ayat al-Qur'an tersebut ditafsirkan Imam Syafi'i bahawa semua perkara sudah diatur hukumnya dalam al-Qur'an. Oleh itu tidak diperintahkan untuk mengeluarkan hukum melalui *istihsan*".

[82] Ibid 340. Dalam perbincangan mengenai metode *istihsan,* Abu Bakr al Jassas membaginya

Al-Jassas mengkritik kembali imam Syafi'i dengan memaparkan dialog dengan Ibrahim ibnu Jabir, seorang ulama yang telah mengarang sebuah kitab tentang *ikhtilaf al-fuqaha'*. Beliau telah menafikan metode *qiyas* setelah menetapkan hukum dengan *qiyas*. Abu Bakr al-Jassas bertanya kepadanya,

> "Apa yang membuatkan engkau menafikan metode *qiyas* setelah engkau menggunakan metode tersebut?" Ibrahim bin Jabir menjawab, "Saya telah membaca pemikiran Imam Syafi'i tentang pembatalan *istihsan*, saya melihat dari sudut makna perkataan itu benar. Hanya saja semua dalil yang digunakan sebagai *hujjah* dalam membatalkan *istihsan* pada hakikatnya adalah membatalkan *qiyas*".[83]

Selaian Al-Jassas ada pula Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi. Namun, al-Sarakhsi tidak melakukan penyerangan terhadap Imam Syafi'i secara konfrontatif sebagaimana Imam Al-Jassas. Dengan keperibadian yang tinggi dan mulia, beliau mengkritik Imam Syafi'i dengan bahasa yang cukup halus. Hal ini terbukti ketika beliau menampilkan pemikiran tentang konsep *istihsan.* Kemunculan *istihsan* itu karena adanya dua ayat *al-muta'aridain* (berlawanan) atau pertentangan antara dua qiyas, dan yang lemah disebut qiyas, adapun yang kuat adalah metode istihsan. Perpindahan itu pada pada dasarnya kembali kepada *masadir al-ahkam al-muttafaq 'alaihi*. Dia kemudian mengklasifikasikan istihsan menjadi empat, *istihsan bi al-nas, istihsan bi al-ijma' dan istihsan bi al-darurah.* **[84]**

Setelah Imam Jassas dan Imam al-Sarakhsi tampil dalam perdebatan pemikiran, kemudian muncul Imam Ghazali dari mazhab Syafi'i membincangkan *Manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah dan *manhaj al-fikr* Imam Syafi'i tentang *istihsan.*

---

menjadi dua bab. Bab pertama *al-Qaul fi al-Istihsan* dan bab kedua *al-Qaul fi Mahiyyah al-Istihsan wa Bayan Wujuhuh*. Dalam bab *al-Qaul fi al-Istihsan,* Abu Bakr al-Jassas menjelaskan penolakan Imam Syafi'i dan sebagian ulama terhadap metode *istihsan*, begitu juga penolakan dari sudut dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-Hadith) maupun dalil '*aqli*. Kemudian al-Jassas memberikan jawaban secara ilmiah dan sistematik melalui dalil *al-naqli* (al-Qur'an dan al-Hadith) dan dalil *al-'aqli* (rasional) terhadap kritikan yang diutarakan oleh Imam Syafi'i tentang ''pembatalan metode *istihsan*'' seperti yang terdapat dalam kitab *al-Umm* dan ''pengharaman metode *istihsan''* yang terdapat dalam kitab *al-Risalah,* serta pandangan ulama terhadap hukum yang dikeluarkan dengan metode *istihsan* hanya berdasarkan hawa nafsu dan keinginan sendiri. Penolakan tersebut, mereka dasarkan pada al-Qur'an.

[83] Ibid.

[84] Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi, (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta'liq Dr. Rafiq al-'Ajam*), Beirut: Dar al-Ma'arif., h. 997-1039. Kitab *usul al-Sarakhsi* ini termasuk sebuah kitab yang dirumuskan dengan metoed fikiran Imam Abu Hanifah dalam *istinbat al-ahkam* (cara mengeluarkan hukum) dan *manahij al-istidlal* (cara menggunakan dalil) dari Nas sehingga kitab ini mampu meletakan dasar-dasar *manahij istinbat* madhhab Hanafi yang menjadi rujukan penting di kalangan madhhab Hanafi. Kitab ini tidak hanya menjelaskan pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam-Imam terdahulu tetapi juga melakukan kajian dan kritikan secara ilmiah dengan cara mendialogkan pelbagai persoalan dan jawaban sehingga mampu mengembangkan teori baru.

Imam Ghazali membentangkan esensi *istihsan* dengan mengaitkan metode berfikir Imam Abu Hanifah dan metode berfikir Imam Syafi'i tentang *istihsan*. Meskipun Imam Ghazali mencoba mencari titik tengah pertentangan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dengan menampilkan pemikiran dari kedua Imam tersebut sebagai awal pemicu perbedaan, tetapi Imam Ghazali masih tetap membela Imam Syafi'i dan mengkritik Imam Abu Hanifah yang melahirkan metode *istihsan*. Imam Ghazali menyetujui pendapat Imam Syafi'i dengan menolak kenyataan sebagian ulama yang mengatakan bahwa penolakan Imam Syafi'i terhadap *istihsan* adalah karena tidak faham tentang *istihsan.* Apabila Imam Syafi'i memahami *istihsan* yang sebenarnya, sudah tentu Imam Syafi'i tidak akan menolak dan mengharamkannya. Imam Ghazali menolak tuduhan tersebut dengan mengatakan bahwa penolakan yang disampaikan Imam Syafi'i terhadap *istihsan* adalah tidak memahami hakikat *istihsan* itu, satu perkara yang *mustahil.*[85]

Pandangan Ulama Terhadap Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i

Kitab-kitab atau tulisan yang membincangkan "konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan*" secara komprehensif, dalam bentuk karya ilmiah yang dapat dipertanggung jawabkan, hingga saat ini masih belum ditemukan. Tulisan yang ada hanya berupa wacana pemikiran atau ditulis dalam sub dari sebuah kitab dan tidak dibahaskan secara spesifik konflik pemikiran antara kedua imam tersebut. Walaupun demikian, terdapat sejumlah kitab yang bisa dijadikan pertimbangan untuk memperkuat hasil kajian.

Kitab-kitab *usul al-fiqh*, baik yang bermazhab Hanafi maupun Syafi'i memiliki pandangan dan pemikiran yang tidak sama terhadap *istihsan*. Namun itu tidak dapat dijadikan sebagai satu kajian, hanya sebagai pertimbangan dalam menyimpulkan kajian ini. Oleh itu dalam kajian ini, penulis membaginya menjadi

[85] Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H*), al-Mustasfa Min Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyyah, h. 215. Kitab *al-Mustasfa* tersebut merupakan sebuah kitab induk dari madhhab Syafi'i yang patut dijadikan sebagai bahan kajian untuk mengetahui metodologi ijtihad dari kalangan madhhab Syafi'i. Kitab ini yang dikarang pada kurun pertengahan, tentunya lebih sistematik dan ilmiah jika dibandingkan dengan kitab sebelumnya, dan lebih representatif untuk dijadikan kajian daripada kitab sebelumnya. Dari kitab ini dapat diketahui pandangan Imam Ghazali terhadap perbedaan antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan*, dan sikap Imam Ghazali terhadap metode *istihsan* yang dikembangkan oleh madhhab Hanafi.

dua versi, yaitu kitab klasik dan kontemporer (beberapa tesis), yang akan penulis paparkan dalam kajian ini.

Pandangan Ulama Klasik Terhada Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i[86]

Terdapat pelbagai definisi *istihsan* menurut mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali. Para pakar ahli hukum periode setelah era normatif (*istihsan* sebagai *manhaj al-Istinbat*) diantaranya adalah Abu Zahrah dalam Kitab *Usul al-Fiqh*,[87] 'Abd al-Wahab Khallaf dalam kitab, *Ilm Usul al-Fiqh* [88] Wahbah Zuhayli, dalam kitab *Usul al-Fiqh al-Islami*,[89] 'Abd al-Karim Zaydan, dalam kitab, *al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh*[90] mendeskripsikan dan memberi makna teori *istihsan* menurut mazhab Hanafi .

Abu Zahrah mengklasifikasikan metode *istihsan* menjadi dua bagian, yaitu *istihsan qiyas* dan *istihsan al-muta'arid bi al-dala'il al-Syar'iyyah,* (pertentangan antara *qiyas* dengan dalil-dalil *syar'i*) yang lain. Sedangkan pengertian *istihsan qiyas* itu apabila di dalam suatu masalah terdapat suatu sifat yang menuntut diterapkan dua *qiyas* yang saling bertentangan. Sifat yang pertama *zahir* (jelas) disebut *qiyas istilahi*. Sedangkan sifat yang kedua *khafi* (samar) yang harus dihubungkan dengan sumber hukum (*asl*) yang lain.[91] Abd al-Wahab Khallaf mendefinisikan *istihsan* dengan membandingkannya dengan *qiyas jali* (jelas) pada *qiyas khafi*

---

[86] Kajian klasik adalah suatu kajian terhadap kitab atau buku yang mengartikan istihsan secara diskriptif (mengartikan istihsan sama seperti pengertian istihsan menurut ulama terdahulu.

[87]Muhammad Abu Zahrah seorang ulama yang mempunyai pemikiran terbuka dan rasional, dalam memaparkan metode *istihsan* tidak terpengaruh dengan konflik antara kedua-dua Imam, disamping bersifat deskriptif dalam merumuskan *istihsan*, juga melakukan analisis terhadap pertentangan *istihsan* dan *qiyas*.

[88] *'Ilm Usul al-fiqh* yang ditulis oleh 'Abd al-Wahab Khallaf. Kitab ini adalah himpunan kuliah-kuliah *usul fiqh* di Fakulti Syari'ah Universiti al-Azhar. Beliau seorang pensyarah senior di fakulti tersebut dan seorang ilmuan yang bijak .

[89] Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juzuk, 2, C. 2, Beirut: Dar al-Fikr, h. 735.-748. Wahbah al-Zuhayli seorang ulama komtemporer hidup pada saat sekarang yang banyak menulis kitab, antaranya kitab *Usul al-fiqh*, Kitab *Fiqh*, Kitab *Tafsir*, meskipun bentuk metodologi penulisan bersifat deskriptif, tetapi memberikan sumbangan sangat berharga terhadap para ahli hukum, kerana dalam kitab ini memuat teori *usul al-fiqh* dari empat madhhab. Meskipun kitab ini di tulis pada zaman sekarang dengan penulisannya bersifat deskriptif, namun penulis kitab berusaha melakukan analisis dengan menyimpulkan dari beberapa tajuk yang telah dipaparkan tersebut. Begitu pula penulisan tentang metode *istihsan*.

[90] 'Abd al-Karim Zaydan (1987-1407 H), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 232.

[91] Muhammad Abu Zahrah, (t.t), Op. Cit. h.364

(tersembunyi)", dari "hukum *kulli* kepada hukum *istithna'i.*" Dalam bahasa lain, *qiyas khafi* menguatkan *qiyas jali* atau, *istithna' juz'i* dari hukum *kulli.*[92] Imam Wahbah al-Zuhayli membaginya menjadi dua bagian; menggunakan *qiyas khafi* mengalahkan *qiyas jali*, dengan menekankan perpindahan dari *qiyas jali* ke *qiyas khafi* harus berdasarkan pada dalil. Atau mengecualikan masalah *juz'iyyah* dari dalil *kulliyyah*, atau kaedah umum berdasarkan atas dalil khusus yang terbagi menjadi *istihsan* bi *al-nas, istihsan bi al-ijma', istihsan bi al-darurah, istihsan bi qiyas khafi, istihsan bi al-'urf, istihsan bi al-maslahah* atau lain-lainnya.[93] 'Abd al-Karim Zaydan mengartikan *istihsan* sebagai perpindahan dari *qiyas jali* ke *qiyas khafi* atau mengecualikan masalah *juz'iyyah* dari dasar *kulli* karena ada dalil yang boleh menenangkan dengan penolakan itu pada diri mujtahid yang mengharuskan pengecualian atau perpindahan. [94]

Berdasarkan definisi di atas, terlihat bahwa meskipun *lafaznya* berbeda, tetapi tapi substansinya sama; perpindahan dari teori *qiyas* terhadap teori *qiyas* lain yang lebih kuat, atau perpindahan dari dalil *kulli* terhadap dalil *istithna'ii,* atau dari teori *qiyas* kepada teori lain yang lebih kuat berdasarkan *nas*. Terdapat perbedaan istilah dari perpindahan *qiyas* ke *istihsan*. Abd al-Wahab Khallaf mengemukakan *istihsan* sebagai *tabyin* (penjelasan) dari *qiyas*. Abu Zahrah mengartikannya sebagai pertentangan *qiyas* dengan *istihsan*. Perpindahan dari *qiyas jali* tapi *da'if* (lemah) ke *qiyas khafi* yang lebih kuat pengaruhnya yang disebut *istihsan*. Kuat dan lemah pengaruhnya bukan karena *jalli* dan *khafi*, tetapi asasnya adalah *al-taysir wa raf' al-harj* (menghilangkan kesukaran).

Terkait pertentangan *istihsan al-muta'arid bi al-dala'il al-syar'iyyah*, (pertentangan antara *qiyas* dengan dalil-dalil syar'i) yang lain, awalnya bermula dari tuntutan *qiyas* dan tuntutan *istihsan* pada asas berlakunya *illat* secara umum, yang diterapkan oleh para ahli fiqh di kalangan mazhab Hanafi, yang dipandang sebagai asas *qiyas*, sebagaimana yang diketahui. Mereka mengeksplorasi *illat-illat* hukum langsung dari *nas*, kemudian menerapkannya secara umum pada semua peristiwa

---

[92] 'Abd al-Wahhab Khalaf ketika menghadapi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang *istihsan* bersikap netral tidak memihak madhhab Hanafi dan madhhab Syafi'i, justeru pemikirannya mengarah untuk menciptakan *al-jam'u* (mengkompromikan) antara kedua-duanya melalui pendekatan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Meskipun demikian, ada dua hal yang perlu disoroti, iaitu pengertian *istihsan* dan pandangan pengarang terhadap konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i.

[93] Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, c. 2, Beirut: Dar al-Fikr, h. 735.-748.

[94] 'Abd al-Karim Zaydan (1987-1407 H), *al-Wajiz fi usul*, *op.cit.*, h. 232.

hukum yang tercakup (termuat) dalam *illat* itu. Sebagai konsekuensi logis dari ketentuan ini, setiap peristiwa hukum yang mengandung *illat-illat* hasil *istinbat* dari *nas* seharusnya mendapat ketetapan hukum yang terdapat pada hukum asal. Sebaliknya berdasarkan asas, berlakunya *illat* secara umum ini, sebagai peristiwa hukum yang mengandung *illat* di atas yang semestinya berlaku dalil *qiyas*, tetapi berhadapan dengan dalil lain, baik yang lebih kuat atau dalil lain di luar *qiyas* seperti hadits Nabi tentang *'urf* yang telah berurat akar, *darurah* yang harus dilindungi atau maslahah (menurut mazhab Maliki).

Menurut Abu Zahrah, definisi itu memberikan gambaran bahwa *istihsan* terbatas pada masalah *juz'iyyah*. Seorang ahli hukum fiqh dalam menyelesaikan masalah *juz'iyyah* terpaksa menggunakan dalil *istihsan* agar tidak terjadi pemakaian kaidah *qiyas* secara berlebihan (melampaui batas) sehingga jauh dari ruh dan makna syara'. Mereka setuju tidak ada pengingkaran dari ulama terhadap *istihsan* yang berdasarkan *masadir al-ahkam*.

'Abd al-Wahab Khallaf dan Wahbah Zuhayli menjelaskan akar perbedaan dari kedua imam tersebut. Pada dasarnya terjadi salah faham dan salah tafsir antara dua golongan terhadap pengertian *istihsan*, atau tidak ada asas yang menyatukan mereka sehingga tidak sependapat dalam memahami *istihsan.* Akibatnya, terjadi perbedaan terhadap kedudukan *istihsan* sebagai hujjah syar'iyyah. Wahbah Zuhayli menambah bahwa perbedaan antara kedua Imam tersebut tentang metode *istihsan* itu hanya dari aspek *'ibarah al-lafz* (perkara yang tersurat), tetapi dari segi *'ibarah al-isyarah* (perkara yang tersirat) tidak ada perbedaan. Jika mereka yang berbeda pendapat itu setuju tentang batasan pengertiannya, sudah tentu tidak akan ada perbedaan pendapat tentang *istihsan* yang dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Karena, pada dasarnya *istihsan* itu adalah pindahan dari dalil *zahir* ke dalil *khafi* atau dari hukum *kulli* ke hukum *istithna'i*, dan bukan semata-mata berdasarkan hawa nafsu. Menurut penulis kitab, *istihsan* sebagai *hujjah* pada hakikatnya bukan menjadi sumber *tasyri*' yang berdiri sendiri.

Wahbah Zuhayli memaparkan perdebatan pemikiran kedua Imam tentang metode *istihsan,* karena tidak ada tempat yang menyatukan dalam asas perbedaan. Pengingkaran Imam Syafi'i terhadap *istihsan* itu ditujukan terhadap metode *istihsan* yang hanya merujuk pada akal dan kehendak sendiri tanpa berpegang pada dalil syara'. Adapun kritikan yang disampaikan oleh Imam Syafi'i adalah atas metode

istihsan itu dan bukan metode *istihsan* Imam Abu Hanifah, sambil mengutip pandangan Imam al-Bazdawi bahwa Abu Hanifah orang yang mulia, sangat berhati-hati dalam membahas persoalan yang berhubungan dengan agama. Beliau tidak pernah membahas persoalan agama dengan kehendaknya sendiri atau berbuat sesuatu yang menurutnya baik tanpa dalil syara‘.[95]

Faktor adanya *istihsan* itu bukan semata-mata adanya *qiyas khafi* berhadapan dengan *qiyas jali*, namun berdasarkan atas *nas*, ijma‘ dan *darurah*, melalui teori dalil *‘am* dan kaedah *kulli*. Batasan yang dijadikan barometer oleh Imam Zuhayli, yaitu mengamalkan sekuat-kuatnya dua dalil. Meskipun demikian *istihsan* itu bukan dalil yang berdiri sendiri dari dalil syara‘. Ketika membincangkan *istihsan* yang tidak berdasarkan pada nas, maka tidak ada makna sama sekali.

Pandangan Ulama Kontemporer Terhada Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i[96]

Istihsan sebagai salah satu metode berfikir menjadi wacana yang menarik tidak hanya di kalangan para sarjana Barat dan Timur dalam kajian klasik tetapi juga di kalangan sarjana yang mempunyai corak berfikir modern. Hal ini dibuktikan dengan hasil sejumlah kajian, baik dalam bentuk buku maupun tesis dan disertasi. Di antara mereka adalah Feisal Abdul Rauf yang menulis karya, *Islam a Sacred Law*: *What Every Muslim Should Know About Syariah*,[97] Abd al-Rahman I. Doi dalam buku *Shari'ah: The Islamic Law*, [98] Mohammad Hashim Kamali dalam buku

[95] Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), Op. Cit. j. 2, h. 751

[96] Kajian kontemporari adalah suatu kajia terhadap kitab atau buku yang mengertikan *istihsan* dengan rekonstruksi pemaknaan istihsan (mengembangkan makna istihsan), namun pada inti kandungannya sama, menegakkan keadilan, menciptakan kemaslahatan sebagai *maqasid al-syar'i.*

[97] Dr. Feisal Abdul Rauf (2002), *Islam a sacred law. (What Every Muslim Should Know About Syariah*), Malaysia: YADIM, h. 74-78. Feisal Abdul Rauf ialah Imam masjid al-Farah, New York. Perbandingan teori *istihsan* dengan teori klasik. Teori *istihsan* yang lahir di negara metropolitan dan teori klasik *qiyas* berkembang di negara tradisional, tentunya akan melahirkan kerangka berfikir yang berbeda. Oleh itu, penulis menganggap hal yang sangat wajar ke atas perbedaan tersebut, sebab *istihsan* berkembang di Iraq dan teori *qiyas* berkembang di Hijaz

[98] Abdu al-Rahman i. Doi, (1984-1404 H), *Shari'ah The Islamic Law*, London: First Published, h. 81. ‘Abdul Rahman I. Doi, dilahirkan dalam persekitaran Islam di Himmatnagar (India). Pendidikan awal beliau bermula di Madrasah. Beliau telah memperoleh B.A.(Hon.) dalam kelas pertama daripada University of Bombay dan telah dianugerahi pingat emas. Beliau sudah melalui M.A., peperiksaan dalam kelas pertama dari Universiti yang sama dan dianugerahi pingat emas. Seterusnya Universiti of Bombay menganugerahi beliau kecemerlangan kesarjanaan lalu sambung ke University of Cambridge sebagai penyelidikan ilmiawan. Di England beliau mempunyai peluang sangat besar kerja di Arab dan Islam meletakkan naskah tulisan tangan di berbagai-bagai pustakaan. Beliau telah mendapatkan ijazah Ph.D pada tahun 1964. Beliau menghidupkan kembali Persatuan

Principles of Islamic Jurisprudence: *Istihsan, or Equity in Islamic Law,* [99] Wael B. Hallaq dalam buku *A History of Islamic Legal Theories.* [100]

Selain para pemikir tersebut, konsep metode *istihsan* juga dikaji oleh sarjana-sarjana seperti Ridwan Aremu Yusuf dalam tesis "*The Theory of istihsan in Islamic Law*." [101] Ahmad Syukri Saleh dalam tesis, "*Ibnu Taymiyyah's Concept* [102] *of istihsan: An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*'', Ihsan Abdul-Wajid dalam tesis, "*Utility in Classical Islamic Law; The Concept of 'Maslahah in usul al-fiqh*" [103] dan Agus Moh. Najib dalam disertasi "*Sanggahan al-Syafi'i terhadap al-istihsan: Tinjauan Sosio-Historis*". [104]

Dalam perkembangan berikutnya terjadi pengembangan arti *istihsan* di kalangan para pakar hukum kontemporer. Feisal Abdul Rauf, misalnya, yang mengikut hukum Barat, menterjemahkan *istihsan* dengan *equity* (konsep keadilan alami). Mazhab Maliki mendefinisikannya sebagai "perhatian terhadap kepentingan umum (*public interest*) dan keadilan", sementara Imam Ahmad b. Hanbal menerima pandangan ini dengan istilah *Istislah* (penyelesaian yang terbaik).[105]

'Abdul Rahman I. Doi menyusun pengertian metode *istihsan* dengan mendefinisikan *istihsan,* yaitu membawa maksud keutamaan seksama dalam mencari penyelesaian yang adil dengan pelbagai teori *al-istinbat* untuk menghasilkan produk hukum yang bersumber dari *nas* atau ketentuan suatu hukum yang menjadi persetujuan komunitas masyarakat yang tidak terdapat dalam *nas* dan tidak

---

Pelajar-pelajar Muslim di Universiti dari Cambridge yang sudah beberapa tahun tidak aktif selepas pemergian Tuan Muhammad Iqbal.

[99] Mohammad Hashim Kamali (1991), *Principles of Islam ic Jurisprudence* (*Istihsan, or Equity in Islam ic Law*), Cambridge: Islam ic texts society. Mohammad Hashim Kamali, profesor undang-undang di *International Islamic University of Malaysia* (IIUM). *Principles of Islamic Jurisprudence.*

[100] Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press. Beliau adalah Profesor di McGill University dan banyak melakukan penyelidikan dan kajian tentang keislaman.

[101] Ridwan Aremu Yusuf (1992). *The Theory of istihsan (Juristic Preference) in Islamic Law*. Beliau menyelesaikan Doktor Falsafahnya dalam bidang kajian Islam di Universiti Montreal McGill Canada.

[102] Ahmad Syukri Saleh (1995), *Ibnu Taymiyyah's Concept of istihsan: An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*. Beliau adalah pensyarah program Pascasiswazah IAIN Jambi, Indonesia yang telah berjaya meraih *Award* tesis terbaik dalam kajian Islam. Selain itu, beliau banyak melakukan penyelidikan dan menulis buku dalam bidang Tafsir, Metodologi dan sebagainya.

[103] Ihsan Abdul Wajid Bagby (1986). *Utility in Classical Islamic law: The Concept of Maslahah in Usul al-Fiqh*. Beliau telah menyelesaikan Doktor Falsafahnya dalam kajian Near Eastern di Universiti Michigan.

[104] Agus Mohd. Najib (1996), Sanggahan al- Syafi'i terhadap al- *istihsan*: Tinjauan Sosio-Historis. Dia telah menyiapkan disertasinya di Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, Indonesia.

[105] Feisal Abdul Rauf (2002), *op.cit.,* h. 74-78.

bertentangan dengan *nas*.[106] ‘Abdul Rahman I. Doi dalam karyanya juga mengungkapkan bahwa kepentingan awam dianggap sebagai asas perundangan syari‘ah dalam *Istinbat al-ahkam*.. Mazhab-mazhab menggunakan istilah yang berlainan; mazhab Hanafi, misalnya menggunakan nama *istihsan* dengan pengertian keutamaan saksama dalam mencari penyelesaian yang adil, semantara Imam Maliki menamakan “*al-Masalih al-Mursalah*’’ yang dimaksudkan sebagai kebaikan awam atau kebajikan awam, membebaskan dari teks terhadap *masalih* (kebajikan). Imam Ahmad menyatakan *istislah*, yaitu mencari penyelesaian yang terbaik untuk kepentingan awam. [107]

Mohammad Hashim Kamali, meskipun tidak sama, mendeskripsikan *istihsan* dengan *equity* yaitu suatu konsep hukum Barat yang berdasarkan pada konsep keadilan dan kebenaran serta memperoleh kepercayaan dalam hak-hak semula jadi atau keadilan di luar hukum positif. Tapi, baik *equity* maupun *istihsan*, kedua-duanya terinspirasi oleh prinsip-prinsip keadilan dan kebenaran. *Equity* atau *istihsan* menyimpang dari aturan hukum positif ketika pelaksanaannya mengakibatkan ketidakadilan. *Equity* juga didefinisikan sebagai satu hukum semula jadi yang mengenal adanya keunggulan (*superiority*) terhadap aturan-aturan hukum lainnya, baik tertulis maupun tidak. Perkara ini tidak terdapat dalam *istihsan* yang tidak mengakui adanya keunggulan terhadap hukum manapun juga, bahkan *istihsan* memberikan jalan penyelesaian berdasarkan prinsip-prinsip yang ditegakkan atas hukum ketuhanan (wahyu). Dengan kata lain, *istihsan* merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari syariah. [108]

Menurutnya lagi*, istihsan* merupakan satu metode pengambilan pendapat yang bertujuan untuk menghindari segala bentuk kekakuan (*rigidity*) dan ketidakadilan terhadap pelaksanaan hukum yang ada. *Istihsan* juga melibatkan aspek-aspek *qiys* yang sudah ada dalam memilih alternatif keputusan yang berupaya mewujudkan keadilan dan kepentingan umum dengan memakai cara-cara yang paling baik. Beliau mengambil pendapat al-Sarakhsi dalam menetapkan *istihsan* sebagai cara atau metode untuk mencari kemudahan dalam membuat keputusan hukum. Hal ini dimaksudkan untuk meringankan beban dan memberikan kemudahan

---

[106] Abdu al-Rahman i. Doi, (1984-1404 H), *op.cit.,* h. 82.
[107] *Ibid*., h. 85.
[108] Mohammad Hashim Kamali (1991), *op.cit.,* h. 245-266.

kepada masyarakat, karena menghindarkan kesukaran adalah salah satu prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an (Q.S. 2: 185).[109]

Feisal Abdul Rauf mengatakan *Istihsan* tidak termasuk satu sumber yang kontroversial ketika Abu Hanifah menggunakannya untuk membuat ketetapan berdasarkan analogi (*qiyas*) dalam memilih keputusan berdasarkan al-Qur'an, al-Hadits dan konsensus *(ijma'*). Sejak semua ahli hukum memilih *istihsan* sebagai sandaran yang lebih kuat. Penyebab munculnya kontroversi adalah ketika Imam Abu Hanifah memakai *istihsan* ini sebagai satu sumber hukum dan menjadikannya sebagai satu sumber hukum yang pasti, di samping ada analogi atau sumber hukum yang lain seperti *'urf* (*custom*), *public interest* (*maslahah mursalah*), keterpaksaan (*necessity*) atau pengurangan kesukaran (*mitigating hardship*).[110]

Wael B. Hallaq menyatakan bahwa semua imam bersepakat menganggap *istihsan* sebagai satu bentuk hujah hukum yang lebih baik berdasarkan *qiyas*, suatu hujah dalam bagian bukti tekstual yang memberi penekanan terhadap kesimpulan yang berbeda dengan apa yang telah dicapai *qiyas*. Misalnya, apabila seseorang terlupa makan ketika dia berpuasa, *qiyas* menyatakan puasanya tidak sah. Hujahannya adalah makanan tersebut telah masuk ke dalam badannya, baik secara sengaja maupun tidak. Namun *qiyas* dalam persoalan ini telah terlepas dari hadits nabi yang menyatakan puasa adalah sah jika makan dengan tidak sengaja. Hujah terakhir ini meruakan putusan yang memberikan kemudahan dan dimasukkan ke dalam nas yang tidak mengandung hal lain yang digunakan dalam *qiyas* dan keputusan ini dalam peraturan yang berbeda.[111] Pengguguran hukum *qiyas* dalam konteks *istihsan* ini bukan saja ditentukan oleh satu *nas* yang jelas tetapi juga ijma' dan keterpaksaan.

Keempat pakar hukum tersebut ingin menjadikan metode *istihsan* sebagai teori untuk membangun peradaban umat. Feisal Abdul Rauf misalnya, memaparkan peristiwa 'Umar b. Khattab, seorang khalifah yang tegas dalam mengamalkan *istihsan* sebagai salah satu sumber hukum untuk menetapkan hukuman. Kejadian pertama ketika beliau menangguhkan hukuman bagi pencuri yang mencuri karena

---

[109] *Ibid*.
[110] Feisal Abdul Rauf (2002), *op.cit.*, h. 74-78.
[111] Wael B. Hallaq (1997), *op.cit.*, h. 108.

alasan kebutuhan. Kedua, dia telah berhasil mengembangkan negara Islam dan beliau telah berlaku adil, tegas dan berani.[112]

Menurut ‘Abdul Rahman I. Doi, konsep kebajikan awam dan kepentingan awam sangat penting apabila tidak ada undang-undang khusus yang termuat dalam al-Qur’an, al-Hadits dan ijma‘. Dalam kasus seperti ini, kepentingan awam, atau kepentingan saksama melalui teori *istihsan* diutamakan daripada keputusan melalui teori *qiyas* semata-mata. Contohnya menghukum mereka yang bersalah, tetapi jalan yang lebih mulia adalah dengan menghapuskan kejahatan menggunakan jalan kebaikan. Oleh itu, kita patut mencoba memilih jalan yang lebih mulia.[113]

Menurut Mohammad Hashim Kamali, perbedaan makna *istihsan*, baik makna literal maupun makna hukum dapat membantu menjelaskan sebab kebanyakan ulama menerapkan *istihsan* dalam hukum al-Qur’an, al-Hadits dan ijma‘. Salah satu alasan dibenarkannya menggunakan *istihsan* adalah karena ketetapan hukum itu tidak hanya harus benar dalam syari‘ah tetapi juga harus mempunyai tujuan yang lebih tinggi. Oleh karena itu harus diberi pilihan yang paling baik terhadap aturan hukum yang berlaku tidak adil. Hukum yang ada sentiasa berdasarkan kepada satu alternatif yang dapat ditemukan dalam *istihsan*. Selain itu, *istihsan* menawarkan pertimbangan-pertimbangan potensial secara inovatif dan penyelesaian imajinatif terhadap

---

[112] Berikut ini adalah beberapa contoh penggunaaan prinsip *istihsan* yang dilakukan ‘Umar Ibn al-Khattab dengan berdasarkan pada *equity, public interest, necessity dan need* :

1. *Spending of alms* (pembelanjaan sedekah atau zakat) untuk muallaf. Golongan muallaf adalah golongan yang masih lemah dan mudah goyah dan Nabi telah memasukkan sebagai golongan penerima sedekah. Hal ini dimaksudkan agar Islam mereka menjadi kuat kerana iman mereka masih lemah dan juga untuk menghindari kenakalan mereka. Selain itu, juga untuk memberikan rasa hormat yang tinggi agar mereka boleh diterima dan dihargai oleh kaum mereka. Hal ini juga berlaku kepada kaum yang memberikan bonus atau pekerjaan tambahan agar orang lain tertarik. Dalam hal ini Umar tidak memfungsikan ayat tersebut, dengan pertimbangan umat Islam sudah kuat tidak perlu memberikan harapan kepada mereka.
2. Jual beli ‘‘*ummahat al-awlad’’* (*slave mothers*). *Slave mothers* adalah hamba perempuan yang melahirkan anak sebagai akibat hubungan intim berdasarkan suka sama suka dengan tuan mereka. Umar melarang jual beli yang menyatakan ‘‘darah kami telah bercampur dengan darah mereka.’’
3. Mencuri. Sebagaimana dalam al-Qur’an surah al-Ma’idah ayat 38 yang disebutkan. Hadith Nabi mendukung aturan ini sama ada kata mahupun perbuatan. Tetapi Umar masih menangguhkan hukuman ini kerana melihat alasan mencuri ini dilakukan dalam keadaan terpaksa dan ingin bertahan hidup (mempertahankan hidup). Konsensus para hakim juga menggunakan aturan ini.
4. Hukuman bagi pelaku zina (*fornicator*) yang belum terikat oleh pernikahan. Hukuman bagi pelaku zina tersebut menurut jumhur ulama adalah 100 kali sebatan dan membuangnya selama 1 tahun. Hukuman pembuangan ini telah ditetapkan oleh al-hadith Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Umar ketika mengusir Rabiah bin Umayyah ibn Khalaf dan seterusnya dia tinggal di Byzantium.

[113] Feisal Abdul Rauf (2002), *op.cit.,* h. 74-78.

permasalahan-permasalahan hukum. Persoalan *istihsan* tidak hanya untuk menemukan jalan keluar terhadap masalah-masalah khusus tapi juga untuk menemukan penyelesain yang lebih baik dari permasalahan hukum yang ada. *Istihsan* sebagai suatu metode dapat digunakan sebagai landasan agar hukum yang ada bertambah baik dan mengawal elemen-elemen hukum yang tidak berjalan dengan baik. *Istihsan,* dengan kata lain membatasi *status quo* dan tidak mencari perubahan yang radikal terhadap pelaksanaan hukum yang ada.

Selanjutnya, ada beberapa kajian dalam disertasi mengenai *istihsan* seperti Ridwan Aremu Yusuf (*The theori of istihsan in Islamic Law*), Ahmad Syukri Saleh (*Ibnu Taymiyyah's Consept Of istihsan: An Understanding Of Legal Reasoning In Islamic Jurisprudence*), Ihsan Abdul Wajid Bagby (*Utility in Classical Islamic Law; The Concept of 'Maslahah' in usul al-fiqh*) dan Agus Mohd. Najib (Sanggahan al-Syafi'i terhadap al-*istihsan*: Tinjauan Sosio-Historis). Uraian keempat kajian tersebut dapat disimpulkan secara teoritis, sistematik dan akademik, sehingga kajian ini menjadi karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Hasil kajian Ridwan Aremu Yusuf membincangkan *istihsan* dan penolakan Imam Syafi'i terhadap *istihsan*, dengan pertimbangan pemikiran Imam Sarakhsi dengan Imam Taymiyyah terhadap kedudukan *istihsan* sebagai *takhsis al-'illah*. Penolakan dan pertentangan Imam Syafi'i terhadap *istihsan* berdasarkan pada tindakan di mana konsep yang disajikan adalah untuk kestabilan dan khazanah pengetahuan dalam undang-undang Islam. Kesimpulan ini pun disokong dengan penggunaan terhadap *istihsan* dan kritik terhadap prosedur yang ada dengan penolakan Sarakhsi kepada kritik Syafi'i terhadap metode *istihsan*.[114] Menurutnya lagi, *istihsan* lahir karena wujud teori *qiyas* dengan dasar hakim-hakim seperti Abu Hanifah yang menggunakan *qiyas* sebagai prinsip dasar untuk memformulasikan undang-undang. Ketika mereka menyatakan satu persoalan bertentangan dengan keputusan *qiyas* (*khilaf al- qiyas*), mereka bermaksud, bahwa keputusan dalam butir-butir persoalan tersebut bertentangan dengan prinsip yang sudah ada sebelumnya. Abu Hanifah sering menggunakan petunjuk tersebut dalam mengamalkan *istihsan*.[115]

Pasca penolakan Imam Syafi'i terhadap metode *istihsan*, para ulama mazhab Hanafi sepakat merumuskan metode *istihsan* dengan menyamakan dengan *qiyas* yang lebih kuat, daripada *qiyas* yang lain. Imam Sarakhsi, tokoh mazhab Hanafi,

[114] *Ibid*., h. 197.
[115] *Ibid*., h. 196.

mengubah suai *istihsan* satu bab dalam kitabnya. Beliau menjelaskan konsep *istihsan* dan *takhsis al-'illah*. Beliau menerima penggunaan *istihsan* tetapi tidak sependapat bahwa *istihsan* itu sama dengan *takhsis al-'illah,* karena itu, siapa saja yang menyokong ide tersebut, maka sebenarnya dia salah.[116] Namun proses perpindahan telah membatalkan pengulangan *qiyas* dengan menggunakan '*illah*. Hal itu tidak perlu pengkhususan '*illah*, lebih baik *istihsan* didasarkan pada bukti tekstual atau doktrin yang kuat secara bersamaan.[117]

Dalam soal *istihsan* ini, Ibnu Taymiyyah yakin bahwa Imam Syafi'i mempunyai dua pendapat, yaitu *qawl al-qadim* (pendapat lama) dan *qawl al-jadid* (pendapat baru). Pada pendapat awalnya, Imam Syafi'i mengkrtik *istihsan,* namun pada pendapat barunya dia menggunakan *istihsan* dalam pengambilan keputusan. Jadi, pendapat baru Imam Syafi'i menolak pendapatnya yang lama. Dalam pernyataannya dia menyatakan bahwa keputusan tertentu dipengaruhi oleh analogi (*khilaf al-qiyas*). Ibnu Taymiyyah menetapkan bahwa tidak ada satupun kebenaran keputusan syari'ah yang bertentangan dengan *qiyas*. Apabila, misalnya, *istihsan* diterapkan dalam persoalan sewa, pinjaman ataupun kerjasama yang semuanya berdasarkan konsensus, satupun tidak harus mengatakan bahwa semua itu bertentangan dengan *qiyas*, akan tetapi semua mengimplikasikan sebagai *takhsis 'illah*. Ibnu Taymiyyah dalam hal ini menyimpulkan kedudukan *qiyas* sebagai prosedur hukum yang sah; *istihsan* tidak bertentangan dengan kebenaran *qiyas*, dan *istihsan* adalah *takhsis al-illah*.[118]

Dari kajian Ridwan Aremu dapat disimpulkan bahwa peraturan yang benar dalam syari'ah adalah yang berdasarkan kepada '*ilal* (sebab, akibat sebab dan tujuan) dan berasaskan kepada kepentingan manusia baik di dunia maupun di akhirat.[119] Munculnya perbedaan pendapat dan interpretasi seharusnya digunakan untuk meningkatkan fleksibilitas syari'ah dan bukan menjadi sumber permusuhan dan kebencian diantara para hakim. [120]

Kajian lain didapati dalam tesis Ahmad Syukri Shaleh. Dia memaparkan dua perkara yang dianggap signifikan, yaitu sejarah *istihsan* dan rekonstruksi Ibnu Taymiyyah terhadap metode *istihsan*. Dalam kaitannya dengan sejarah, metode

---

[116] al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi*, j. 2 . h. 193.
[117] Ridwan Aremu Yusuf (1992), "*The theori of istihsan in Islamic Law"*, McGill, h. 2-4.
[118] *Ibid*., h. 198.
[119] *Ibid*., h. 199.
[120] *Ibid*.

istihsan yang diwarisi para ulama terdahulu pada era formatif masih perlu dikaji dan dijelaskan. Pada masa tersebut, *istihsan* difahami secara sederhana sebagai suatu metode yang menandingi metode *qiyas*. *Istihsan* difahami berdasarkan pada ketentuan umum dan tujuan syari'ah, dan tidak harus difahami melalui makna sempit dan *literal* dari definisinya. Mayoritas pakar hukum melihat *istihsan* sebagai suatu metode yang relevan dalam mencari keadilan yang menyeluruh dari suatu hukum. Pemahaman ini pula telah berakar pada masa pemerintahan 'Umar b. Khattab dan berlanjut pada masa Abu Hanifah dan murid-muridnya. Dari latar belakang tersebut, para pakar hukum seperti Imam Syafi'i, al-Syirazi, al-Ghazali dan al-Amidi tetap menolak metode *istihsan*. Penolakan ini dilakukan karena mereka menganggap metode *istihsan* mendahulukan kepentingan peribadi dan tidak merujuk pada dalil tekstual.[121]

Ahmad Syukri Saleh juga membincangkan pemikiran Ibnu Taymiyyah terhadap metode *istihsan* dalam hubungannya dengan kedudukan *istihsan* dan *qiyas* dalam proses terjadinya *takhsis al-'illah* yang mana kajian ini telah dijelaskan oleh Ridwan Aremu. Selain itu, Ibn Taymiyyah menggalakkan para pakar hukum yang mengkaji metode *istihsan* harus menelusuri teori *qiyas* dan *takhsis al-'illah*. Dengan demikian akan ditemukan kedangkalan (*superficial*) dari metode *istihsan* apabila tidak menggunakan teori *takhsis al-illah*. Oleh karena itu, Ibn Taymiyyah merekomendasikan *takhsis al-illah* sebagai sebuah solusi terhadap metode *istihsan*, karena itu akan lebih mudah untuk didefinisikan. Namun, ulama mazhab Hanafi menolak menyamakan *istihsan* dengan *takhsis al-illah* atas dasar bahwa proses ini mengubah sebab (hukum) pada persoalan asal.[122]

Kajian mengenai *istihsan* lainnya juga didapati dalam tesis Ihsan Abdul-Wajid Bagby. Dia mendeskripsikan teori *istihsan* dengan merujuk pada spesifikasi atau pengecualian terhadap keputusan yang sudah dibangun. Semua pakar hukum sepakat bahwa teks undang-undang, ijma' dan *qiyas* dapat digunakan untuk mengimplementasikan teori *istihsan*. Meskipun para pembatas maslahah banyak berpolemik terhadap *istihsan*, mereka tetap mengakui bahwa *istihsan* masih berdasarkan kekuatan sumber atau kesahan *qiyas*. Persepsi mereka dimaksudkan

[121] *Ibid*., h. 107.
[122] Ahmad Syukri Saleh (1995), *op.cit.*, h. 109.

bahwa penggunaan *istihsan* itu berdasarkan pada keinginan peribadi dan maslahah.[123]

Dia mengungkapkan maslahah dari pelbagai pendapat ahli hukum melalui para penyokongnya lalu mengambil pendekatan terhadap pelbagai isu, seperti halnya pengikut Hanafi yang membenarkan penggunaan maslahah untuk melakukan *istihsan*. Tetapi mereka merujuk pada interpretasi mereka terhadap kekuatan sumber-sumber dan *qiyas* untuk melakukan *istihsan*. Ibn Taymiyyah juga membolehkan penggunaan maslahah sebagai dasar *istihsan*, tetapi dia membuat pengecualian untuk peraturan-peraturan. Ketika tujuan khusus peraturan-peraturan tersebut terjadi pertentangan dia juga tidak menunjukkan bahwa peraturan-peraturan tersebut dapat digunakan untuk membuat pengecualian. Syatibi juga menggunakan maslahah untuk peraturan-peraturan yang khusus. Dalam pandangannya, seorang hakim harus mempertimbangkan maslahah, baik sebuah keputusan itu merealisasikan satu keperluan atau hanya untuk memenuhi tujuan-tujuan tertentu. Semua penyokong maslahah, kecuali Imam al-Tufi, sepakat bahwa suatu peraturan harus berdasarkan pada undang-undang yang sudah ada. Oleh karema itu, harus ada penyelesaian dalam persoalan yang tidak diputuskan yang berbeda dengan aturan yang sudah ada.[124]

Selain tiga penulis kajian *istihsan* di atas, Agus Moh. Najib juga mengkaji tentang penolakan Syafi'i terhadap *istihsan* dari perspektif sosio-historis. Dalam tesisnya, Agus mendapati bahwa penolakan Syafi'i dilatarbelakangi oleh keadaan sosial di mana perbedaan dan pertentangan pendapat dalam bidang hukum cenderung semakin meningkat di tengah masyarakat bahkan sampai pada peringkat saling menyalahkan.[125] Dalam kaitan itu, Imam Syafi'i menjelaskan, bahwa konsep *istihsan* hanya berdasarkan pada *al-ra'y* (akal) saja dan betentangan dengan *qiyas* sebagai ketentuan umum syara'.[126] Konsep *istihsan*, di lain pihak, menurut pengikut Hanafi dan juga Maliki merupakan penetapan hukum dengan cara meninggalkan apa yang telah ditetapkan oleh *qiyas* atau ketentuan umum syara' dan berpindah kepada hukum lain karena ada dalil *naql* (al-Qur'an, al-Hadits dan *ijma'*) dan *'aql* (*darurah, 'urf, maslahah* dan *raf'u al-haraj wa al-masyaqqah*) yang menghendaki perpindahan.

---

[123] Ihsan Abdul Wajid (1986), *Utility In Classical Islamic Law; The Concept Of 'Maslahah'* In ' *'Usul Al-Fiqh''* , Universiti: Michigan, h. 208.

[124] *Ibid*.

[125] Agus Moh. Najib, (1996), *Sanggahan al-Syafi'i terhadap al-istihsan: Tinjauan Sosio-Historis*, Medan: IAIN, Tesis tidak diterbitkan, h. 164.

[126] *Ibid*., h. 164-165.

Inilah yang kemudian menurut Syafi'i,[127] *istihsan* itu meninggalkan *qiyas* dan berpindah kepada *al-ra'y* semata.[128]

Dengan *istihsan*, undang-undang Islam menjadi lebih fleksibel, karena jika hanya *qiyas* yang dijadikan sandaran, undang-undang Islam akan terlihat kering dan kaku. Persoalan tersebut pada gilirannya dapat menghilangkan kemaslahatan bahkan menimbulkan kerosakan (*mafsadat*). [129] Tambahan lagi, hasil temuan kajian dalam tesis ini menyimpulkan bahwa penolakan al-Syafi'i terhadap *istihsan* harus difahami bahwa sanggahan tersebut ditujukan kepada penggunaan *istihsan* yang didasarkan pada *al-ra'y* bukan yang berdasarkan kepada *naql*.[130]

Bertitik tolak dari apa yang dikemukakan oleh sejumlah ulama dan pakar di atas, baik yang menolak ataupun yang menerima metode *istihsan*, maka penulis mencoba mengartikan definisi *istihsan* sebagai berikut: *Istihsan* adalah perpindahan dari *manhaj istinbat al-ahkam* yang menghasilkan produk hukum yang tidak memenuhi *maqasid al-syar'i* kepada *manhaj al-istinbat al-ahkam* yang produk hukumnya sesuai dengan *maqasid al-syar'i* berdasarkan al-Qur'an, al-Hadith, ijma' dan '*urf*. Definisi tersebut dengan demikian menciptakan titik temu pertentangan pendapat di kalangan ulama selama kajian ini dilakukan.

Dari pelbagai maklumat dan berbagai kajian di atas, penulis memandang belum ada pembahasan yang secara khusus berupaya menemukan titik temu yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah terhadap konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan*. Pembahasan yang ada hanya bersifay global sehingga diperlukan kajian dan penyelidikan secara mendalam. Oleh karena itu, penulis akan melakukan kajian secara sistematik, teoritik dan akademik sehingga akan menjadi suatu kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah yang nantinya dijadikan sebagai bahan rujukan.

[127] *Ibid*., h. 165.
[128] *Ibid*., h. 166.
[129] *Ibid*., h. 165-166.
[130] *Ibid*., h. 167.

BAB III:

LATAR BELAKANG KONFLIK ANTARA IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I

Pendahuluan

Para mujtahid melakukan pemahaman, penelitian, dan kajian terhadap cara yang dilakukan oleh Rasulullah, sahabat, dan tabi'in dalam berijtihad dan menafsirkan khazanah yang terkandung di dalam al-Qur'an. Dari hasil kajian tersebut para mujtahid merumuskan metode ijtihad yang disebut dengan *usul al-fiqh*. Rumusan metodologi hukum Islam itu dipelopori dua tokoh ahli hukum yaitu Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Manakala Imam Abu Hanifah lebih cenderung berfikiran terbuka dan rasional melalui metode *istihsan*, Imam Syafi'i, di lain pihak, lebih cenderung berfikir secara *ihtiyat* (hati-hati), dengan menggunakan metode *qiyas*.[131]

Rumusan *usul fiqh* yang dibangun dua tokoh tersebut dilakukan melalui kaedah-kaedah yang dapat dipertahankan secara ilmiah. Meskipun antara kedua tokoh tersebut terjadi *ikhtilaf* dan *i'tirad* (perbedaan dan pertentangan) secara lafaz, tetapi apabila dikaji dan diselidik secara mendalam, akan ada pemahaman dan inspirasi yang bisa dijadikan khazanah keilmuan bagi ahli hukum yang akan datang dalam rangka mengembangkan metodologi hukum Islam. Kedua tokoh tersebut hidup dalam lingkungan yang berbeda. Imam Abu Hanifah hidup di Iraq, sebuah kota metropolitan dengan berbagai etnik dan terjadi pertarungan dari pelbagai aspek, baik aspek politik maupun budaya dan pemikiran.[132] Sedangkan Imam Syafi'i hidup di Hijaz (Madinah dan Makkah) dengan lingkungan komunitass yang cukup damai, meskipun kadang-kadang pergi ke Yaman dan ke Iraq.[133] Perbedaan lingkungan ini tentunya akan melahirkan kerangka berfikir yang berbeda.

---

[131] Perbedaan *qiyas* dengan *istihsan*. *Qiyas* menyamakan suatu masalah hukum yang tidak ada dalilnya dengan suatu masalah yang ada dalilnya, sedangkan *istihsan* adalah memutus suatu hukum dengan sesamanya dan satuan-satuannya dengan hukum yang lebih khusus, kerana adanya dalil dari beberapa dalil kedua *qiyas* adalah memutuskan suatu masalah yang hanya dalil itu. Sedangkan *istihsan* memutuskan suatu masalah hukum yang terdapat dua dalil, maka dilakukan analisis yang tajam dengan melakukan tarjih di antara dua dalil tersebut.

[132] Hamzah al-Nasrati (t.t), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, al-Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah, h. 15.

[133] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408 H), *al-Imam al-Syafi'i fi Madhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, TTP.TP., h. 20.

Oleh karena itu, untuk mengetahui secara lebih mendalam latar belakang konflik dan perbedaan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, khususnya yang berkaitan dengan konflik mereka mengenai pembahasan metode *istihsan*, maka dalam pembahasan di bawah ini akan diutarakan beberapa latar belakang konflik, termasuk latarbelakang sejarah, sosial budaya, dan juga politik. Pembahasan mengenai latarbelakang ini nantinya diharapkan mampu menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan kedua ulama ini berselisih pendapat dalam mengkaji salah satu metode *istinbat* hukum dalam disiplin *usul al-fiqh*. Namun, kajian ini bukan saja untuk mencari perbedaannya, tetapi juga untuk mencari akar permasalahan yang digunakan dalam menghasilkan metode *istinbat* hukum yang lebih sesuai dengan proses perkembangan zaman.

Latar Belakang Sejarah

Ilmu *usul al-fiqh* lahir dan berkembang pada abad ke-2 Hijrah. Ilmu tersebut pada abad pertama Hijrah tidak begitu diperlukan, karena al-Qur'an selalu turun bersamaan dengan munculnya suatu peristiwa dan persoalan hukum. Tambahan pula, Rasulullah SAW masih berfatwa dan mengeluarkan hukum berdasarkan wahyu. Di samping itu, ijtihad Rasulullah tidak memerlukan *usul al-fiqh* atau kaedah-kaedah tertentu untuk dijadikan sebagai dasar *istinbat* dan *istidlal*. Namun dalam hal ijtihad, Rasulullah SAW sudah memberikan format metodenya, berkenaan dengan persoalan-persoalan dunia, diantaranya adalah strategi dalam peperangan dan juga aspek hukum ibadah, muamalah, munakahat dan jinayah.[134]

Begitu juga pada zaman sahabat, mereka berfatwa dan memutuskan hukum berdasarkan nas (al-Qur'an dan al-Hadith), karena mereka mempunyai pemahaman yang mendalam atas bahasa Arab, mengetahui masa turunnya al-Qur'an, menyaksikan sebab-sebab turunnya kitab tersebut, termasuk sebab-sebab dikeluarkannya hadits, serta memahami *maqasid al-syar'* (maksud tujuan syarak). Sahabat juga melakukan *istinbat* hukum melalui ijtihad terhadap ayat *mutasyabih* (yang masih samar) dan juga terhadap pelbagai persoalan yang tidak terdapat dalam teks suci (al-Qur'an dan al-Hadith), berdasarkan kemampuan akalnya, dan ditambah

[134] Ta'diyah Syarif al-'Umari (1985-1405), *Ijtihad al-Rasul*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 83.

juga dengan faktor kedekatan mereka dengan Rasulullah. Oleh karena itu, sahabat tidak memerlukan metodologi ijtihad.[135]

Pada zaman tabi'in, pengembangan metode penetapan hukum lebih banyak dibanding zaman sahabat seiring dengan penyebaran agama Islam di pelbagai penjuru dunia. Namun demikian, metode ijtihad belum lagi dirumuskan secara sistematik. Terutama ketika terjadi hubungan antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain, yang melahirkan interaksi bahasa lisan dan tulisan. Di samping itu, terjadi percampuran sinonim dan gaya bahasa Arab dengan bahasa lain yang menyebabkan hilangnya kemrnian bahasa Arab. Sejalan dengan pertambahan kekuasaan wilayah Islam, pelbagai bangsa memeluk yang Islam dengan membawa pelbagai adat-istiadat, tradisi, dan sistem kemasyarakatan, sehingga perkembangan masalah hukum yang dihadapi semakin beraneka ragam pula. Untuk mengatasinya, ulama-ulama banyak mengadakan ijtihad. Metode ijtihad didasarkan al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan sunnah Sahabat. Dengan demikian, timbullah pakar-pakar hukum mujtahid yang disebut Imam atau *faqih*.[136] Tidak heran jika kemudian zaman ini dinamakan zaman pengembangan ijtihad, yang berlangsung antara abad ke-2 Hijrah sehingga abad ke-4 Hijrah.

Di luar persoalan di atas, pada zaman tersebut terjadi perdebatan yang sangat tajam antara *Ahl al-hadith* dan *Ahl al-ra'y* yang memberikan implikasi terhadap perbedaan masyarakat dalam menentukan hukum.[137] Kemunculan perbedaan pemikiran dalam berijtihad antara *Ahl al-hadits* dengan *Ahl al-ra'y* sebenarnya disebabkan adanya dua latarbelakang yang berbeda, baik ditilik melalui sejarah mahupun dari faktor sosio budaya. *Ahl al-hadith* berkembang di wilayah Hijaz, tempat Nabi Muhammad SAW mengembangkan Islam.[138] Dengan demikian para sahabat dan orang-orang yang menempati daerah tersebut mengetahui *syakhsyiyyah* Nabi dan mengetahui hadits-hadits yang diucapkan secara langsung oleh Nabi. Di

---

[135] *Ibid.* h., 171. Tentang kedudukan Sahabat berijtihad terjadi ikhtilaf di kalangan ulama. Menurut jumhur ulama (majoriti ulama), sahabat melakukan ijtihad ditempat yang jauh dari Rasulullah SAW., pendapat kedua iaitu sahabat tidak melakukan ijtihad semasa hidup Rasulullah. SAW. dan pendapat ini lebih sedikit diikuti orang ramai. Boleh dilihat dalam Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, j. 2, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, h. 354.

[136] Harun Nasution (2002), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil. 2, Jakarta: UI Press, h. 6-7.

[137] Ahmad Mahmud al-Syafi'i (1983), *Usul Fiqh al-Islami*, Iskandariyyah: Mu'assasah al-Thaqafah al-Jami'ah, h. 12. Boleh lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf (t.t.), *'Ilm Usul al-Fiqh*, T.T.P., T.P, h. 30.

[138] Taha Jabir al-'Alwani (1995-1416 H), *Usul Fiqh al-Islami Manhaj Bahth wa Ma'rifah*, T.T.P. : al-Ma'had al-'Alamiyyah li al-Fikr al-Islami, h. 39.

samping itu, Hijaz mempunyai komunitas masyarakat yang cukup sederhana dan belum bercampur dengan peradaban bangsa lain. Kelompok *Ahl al-hadith* ini mengutamakan dua madrasah, yaitu madrasah Makkah dan madrasah Madinah.[139]

Sedangkan *Ahl al-ra'y* lahir dan berkembang di Kufah, Basrah, dan Baghdad, yang dikenal sebagai bandar dan berada di pusat peradaban dan kebudayaan Parsi. Meskipun masih menggunakan hadits dalam ijtihad, tetapi sangat sedikit penggunaan mereka dibandingkan dengan madrasah *Ahl al-hadith*, karena jauhnya mereka dari kehidupan Nabi dan terlebih juga banyak hadits palsu yang dilahirkan oleh golongan Syi'ah, Khawarij dan Murji'ah.[140] Selain itu, kehidupan sosial dan muamalah sudah sangat maju, karena ibu negara Iraq adalah pusat bandar yang raya, besar dan dihuni sejumlah etnik.[141] Kondisi demikian mendatangkan pelbagai perkara yang memunculkan keraguan di kalangan ulama dan ahli hukum Islam untuk menerangkan persoalan-persoalan hukum yang baru. Oleh karena itu, para fuqaha Kufah lebih mengutamakan nalar dalam memecahkan suatu masalah hukum daripada menggunakan hadits.

Keadaan seperti itu melahirkan perbedaan dan permasalahan baru yang memerlukan metodologi hukum Islam yang jelas dan cermat, tidak hanya dalam wacana pemikiran saja tetapi juga merumuskan dengan meletakkan dasar kaedah-kaedah yang sistematik dan ilmiah. Muncullah kemudian dua tokoh ahli hukum yang mampu merumuskan dua aliran pemikiran *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-hadith*, sekaligus mampu mempengaruhi perkembangan metodelogi hukum Islam di seluruh dunia. Imam Abu Hanifah yang mengembangkan dan merumuskan pemikiran madrasah *Ahl al-ra'y* dalam *manahij al-istinbat al-ahkam* (cara mengeluarkan hukum) dengan menggunakan metode *istihsan*, dan Imam Syafi'i yang mengembangkan dan merumuskan pemikiran madrasah *Ahl al-hadith* dengan menggunakan metode *qiyas*,

---

[139] *Ibid.* h. 40. Madrasah Madinah melahirkan para fuqaha terkenal, seperti: 'A'isyah umm al-Mu'minin, 'Abd Allah b. 'Umar b. Khattab; Abu Hurayrah; Sa'id ibn Musayyab; Urwah ibn Zubayr; Abu Bakr ibn 'Abd al-Rahman; 'Ali Ibn Husayn; Ubaidillah ibn 'Abd Allah; Sulayman Ibn Yasar; Qasim ibn Ahmad; Nafi Mawla Ibn 'Umar; Muhammad Ibn Salim; Abu Ja'far; Abu Ziyad; Yahya Ibn Zayd al-Ansari; Rabi'ah ibn. Madrasah Makkah melahirkan fuqaha: 'Abd Allah Ibn 'Abbas, Mujahid; Ikrimah; Ata' ibn Abi Rabah dan Abu Zubayr. Hasil dari dua madrasah tersebut lahir seorang mujtahid besar *ahl al-hadith*, iaitu Imam Malik ibn Anas yang kemudian diikuti kelompok besar yang disebut *madhhab Malikiyyah*.

[140] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, TTP.TP. h. 236.

[141] *Ibid.*

dan sekaligus membatalkan dan mengharamkan metode *istihsan* yang dijelaskan dalam karya utamanya, kitab *al-Umm* dan kitab *al-Risalah*.[142]

Penggunaan metode *istihsan* yang dipakai oleh Imam Abu Hanifah yang lebih mendahulukan akal dan rasionalitas sebenarnya juga tidak terlepas dari proses pengumpulan hadits yang marak dilakukan pada masa itu. Proses pengumpulan hadith pada masa itu menurut Wael B. Hallaq lebih kepada keperluan unsur-unsur praktikal dan ideal. Keperluan praktikal ini lebih didasarkan kepada keperluan para fuqaha' meriwayatkan hadits yang sesuai dengan kepentingan emerintah dan hukum yang sudah ada pada masyarakat setempat. Proses tersebut juga tidak selalu searah dengan produk dan materi hukum yang telah diungkapkan di dalam al-Qur'an dan juga otoritas Nabi dan juga Sahabat yang dianggap merepresentasikan kepentingan ideal dari sebuah otoritas etik keagamaan.[143]

Atas dasar itu, Imam Abu Hanifah nampaknya sengaja tidak banyak menggunakan hadits maupun sunnah Nabi dalam *istinbat al-ahkam*.. Ini disebabkan karena masa itu meruakan masa di mana terjadi proses pengumpulan hadits, sehingga Imam Abu Hanifah sangat cermat dan hati-hati dalam menggunakan sumber itu dengan melakukan kritikan dan penyaringan yang amat ketat terhadap hadits-hadits yang diterimanya. Apa yang dilakukan oleh Imam Abu Hanifah tersebut adalah satu perkara yang wajar sebagai permulaan proses pengumpulan dan upaya mensistemkan pelembagaan hadits Nabi menjadi sebuah bangun yang mapan (*established*).[144] Oleh karena itu, penggunaan akal Imam Abu Hanifah lebih penting dan menonjol ketimbang penggunaan hadits yang diterapkan oleh Imam Malik dan Syafi'i. Apa yang dilakukan Imam Abu Hanifah dengan metode *istihsan*-nya, bukanlah semata-mata karena menafikan hadits sama sekali, tetapi lebih kepada proses yang sudah lumrah dan biasa terjadi dalam permulaan pengkodifikasian materi dan sumber hukum dalam sejarah manusia.

Sebaliknya, pada masa hidup Imam Syafi'i, proses pengumpulan dan pengkodifikasian hadits dan sunnah Nabi sudah komplit dan mencukupi, sehingga sudah banyak hadits yang dari segi periwayatannya dipandang tidak ada kecacatan sebagai sebuah sumber dan materi hukum yang boleh dipergunakan. Karena itu,

---

[142] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *al-Risalah*, T.T.P. : Dar al-Fikr, h. 504. dan dalam kitab *al-Umm*, j. 7, Beirut: Dar al-Fikr, h. 31.

[143] Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, h. 16.

[144] *Ibid.*, h. 17.

Imam Syafi'i sebenarnya tidak melalui masa sebagaimana halnya masa Imam Abu Hanifah. Imam Syafi'i hidup pada masa tahapan awal proses pengumpulan hadits, di mana sudah banyak hadits yang dapat dipakai sebagai sumber hukum, sehingga metode dan pendekatan *istinbat* hukumnya lebih menonjolkan penggunaan teks hadits dan sunnah yang sudah terkodifikasi.[145] Di sinilah sebenarnya awal mula sejarah terjadinya perdebatan dan konflik antara kedua *faqih* tersebut dalam membahaskan metode *istihsan*. Perdebatan dan konflik terjadi karena terdapat perbedaan tahap proses kesejarahan dan sudut pandang (*worldview*) yang mana masing-masing dari mereka hidup dalam ruang dan waktu yang berbeda pula. Cara pandang dunia dan proses kesejarahan yang melingkupi Imam Abu Hanifah yang kemudian melahirkan metode *istihsan* (dimana proses pengkodifikasian hadith masih pada tahap awal) memang sangat berbeda dengan sudut pandang dan tahapan proses kesejarahan yang melingkupi Imam Syafi'i yang mengharamkan *istihsan* (dimana proses pengkodifikasian hadits sudah mulai lengkap dan sempurna).

Perbedaan cara pandang tersebut selanjutnya berimplikasi kepada cara dan metode berfikir yang berlainan pada dua imam ini. Metode berfikir yang dikembangkan oleh Hanafi lebih kepada metode berfikir induktif yang berasaskan kepada nilai-nilai kebaikan dan kepentingan hidup bermasyarakat (*maslahah*). Sedangkan Imam Syafi'i lebih mengedepankan metode berfikir yang deduktif di mana beliau lebih banyak menggunakan teks sebagai ukuran dalam *istinbat* hukumnya, meskipun kadang kala memakai analogi (*qiyas*). Tetapi itu semua dilakukan dengan cara merujuk pada sumber yang dianggap mempunyai otoritas tertinggi (al-Qur'an dan al-Hadith). Perbedaan metode berfikir ini selanjutnya berdampak pada perbedaan dalam memahami dan mentafsirkan nas, sehingga produk hukum yang dihasilkan pun nanti akan berbeda.[146]

Perdebatan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan* juga berkembang di kalangan para pengikutnya, sehingga terjadi

---

[145] *Ibid.,* h. 18.

[146] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islam Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fi ha fi Fiqh al-Islami,* Damsyiq: Dar al-Qalam h. 153. Tentang *Saf* (tempat baris salat) salat antara lelaki dan perempuan. Apabila ada seorang perempuan melakukan salat safnya sama dengan laki-laki, menurut Imam Abu Hanifah *Manhaj al-istinbat* melalui metode *istihsan*, maka salatnya laki-laki menjadi *fasad* (tidak sah), dan salatnya perempuan menjadi sah. *Istidlal al-ahkam* berdasarkan Hadith Nabi: "Mengakhirkanlah kamu sekalian terhadap saf perempuan". Sedangkan menurut Imam Syafi'i, *manhaj al-istinbat* dengan metode *qiyas*, salatnya hukumnya makruh dan tidak merosakkan kedua-duanya baik lelaki mahupun perempuan. *Istidlal al-ahkam*, dengan Sunnah Rasulullah: "Rasulullahullah melakukan salat, sedangkan Siti 'A'isyah di sebelahnya".

saling mengkritik satu sama lain, bahkan pada peringkat mengkufurkan masing-masing pihak. Konflik tersebut masih terjadi sampai hari ini dan belum ada ulama yang melakukan kajian secara mendetil dan bisa memertemukan perbedaan tersebut.

Latar Belakang Kehidupan Intelektual Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i

Setelah Rasulullah wafat, terjadi perbedaan pemikiran di kalangan para sahabat dalam berijtihad untuk menentukan hukum Islam. Perbedaan pemikiran sahabat tersebut terpecah menjadi dua golongan, pertama golongan rasional yang dipelopori oleh 'Umar b. Khattab, Ibn Mas'ud, 'Ali b. Abi Talib. Golongan ini memandang bahwa syari'at Islam itu bersifat "rasional." Rumusan hukum selain melalui teks nas juga melalui rumusan ijtihad. Kelompok ini yang akan melahirkan *Madrasah Ahl al-ra'y*. Golongan kedua dipelopori oleh Ibn 'Umar, Ibn 'Abbas, 'Abd Allah b. 'Amr b. 'As, Talhah, dan Siti 'A'isyah. Mereka melihat bahwa syari'at Islam itu berdasarkan nas, rumusan hukum hanya melalui teks tanpa melalui rumusan ijthad. Kelompok ini yang akan melahirkan *Madrasah ahl al-hadits*. [147] Dua pemikiran tersebut yang mengilhami pemikiran para mujtahid selanjutnya, walaupun para sahabat berbeda pendapat tetapi tempatnya masih di Haramain (Makkah dan Madinah), sebab pada masa Khalifah Abu Bakr al-Siddiq dan 'Umar b. Khattab para sahabat dilarang untuk meninggalkan kota Madinah.

Pada masa Khalifah 'Uthman bin 'Affan Islam tersebar ke pelbagai negara. Persoalan-persoalan baru sentiasa muncul sehingga para sahabat perlu untuk merespons keadaan tersebut. Dengan demikian para sahabat tersebar di pelbagai negara dan tempat untuk menjadi hakim dan mufti. Ibn Mas'ud, misalnya diutus ke Iraq, Zayd b. Thabit, Ibn 'Umar di Madinah dan Ibn 'Abbas di Makkah. Mereka membina kerangka metode pemikiran di daerahnya masing-masing. Sebagai salah seorang tokoh beraliran rasional, Ibn Mas'ud yang mengasas dan mengembang pemikiran rasional melahirkan "*Madrasah Ahl ra'y*" di Iraq sebagai kelanjutan di Madinah. Hal ini juga merupakan wujud dari perimbangan atas keberadaan perkembangan *"Madrasah Ahl al-hadits"* di Madinah.[148]

---

[147] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.*, h. 230.
[148] *Ibid.*, h. 233.

Dalam perkembangan selanjutnya, lahirlah generasi yang disebut tabi‘in di pelbagai daerah kekuasaan Islam. Di Madinah, ‘Abd Allah b. ‘Umar melahirkan murid bernama Sa‘id b. Musayyab, di Makkah ‘Abd Allah b. ‘Abbas melahirkan murid bernama Mujahid b. Jabir dan Ata’ Ibn Abi Rabah. Sedangkan di Kufah, Iraq, ‘Abd Allah b. Mas‘ud melahirkan murid bernama ‘Alqamah al-Nakha‘i, dan al-Aswad b. Yazid, di Basrah Abu Musa al-Asy‘ari dan Anas b. Malik melahirkan murid bernama Hasan Basri dan Muhammad b. Sirin. Di Syam pula Mu‘adh b. Jabal, Ubadah b. al-Samat dan Abu Dardah melahirkan murid ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, dan di Mesir ‘Abd Allah b. ‘Amr b. al-As.[149]

Setelah period sahabat dan tabi‘in, dalam perkembangan berikutnya adalah periode mujtahid. Pada periode ini lahir dua ahli hukum Islam yang paling berpengaruh dan menguasai perkembangan di seluruh dunia, yaitu Imam Abu Hanifah dengan metode *istihsan* dan Imam Syafi’i dengan metode *qiyas*. Perbedaan pemikiran antara kedua-duanya adalah terletak pada *istinbat* hukum (mengeluarkan hukum) dan *istidlal* hukum (menggunakan dalil hukum). Sebenarnya perbedaan tersebut akan menghasilkan khazanah keilmuan baru yang nantinya akan dijadikan referensi oleh para ahli hukum berikutnya. Namun amat merugikan karena ternyata perbedaan tersebut terbukti saling menyalahkan dan menganggap dirinya dan golongannya yang paling benar, sedangkan golongan yang lain dianggap tidak benar, bahkan sampai pada peringkat mengharamkan dan membatalkan konsep metode golongan orang lain.[150] Perbedaan tersebut tidak hanya sampai pada peringkat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i saja, tetapi pada peringkat generasi berikutnya yang masing-masing menyokong mazhabnya.

Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan metode *istihsan* daripada metode *qiyas*. Sedangkan Imam Syafi’i menggunakan metode *qiyas* sebagai satu metode ijtihad dan sekaligus membatalkan *istihsan* bahkan mengharamkannya. Apabila ditelaah secara mendalam, maka sesungguhnya persoalan tersebut dapat ditemukan titik perbedaan dan persamaannya yang tentunya perkara tersebut dapat saling melengkapi dan akan memperkaya khazanah keilmuan. Oleh sebab itu, dalam pembahasan ini penulis akan mengkaji latar belakang kehidupan kedua-duanya.

[149] *Ibid.*, h. 222.

[150] Muhammad Sa‘id Syahatah Mansur (1999), *al-Adillah al-‘Aqliyyah wa ‘Alaqatuha bi al-Naqliyyah ‘Inda al-Usuliyyin*, Sudan: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, h. 196.

Latar Belakang Kehidupan Intelektual Imam Abu Hanifah

Abu Hanifah yang memiliki nama lengkap al-Nu'man b. Thabit Ibn Zawta, dan memiliki kebangsaan Parsi dilahirkan di Iraq daerah Kufah pada tahun 80 H./699 M. dan meninggal pada 150 H/767 M. di Kufah. Pada mulanya beliau dikenal sebagai ahli perniagaan sutera yang jujur, kemudian beralih menekuni bidang ilmu fiqh, ilmu kalam dan ilmu hadits. Beliau belajar dari seorang ahli fiqh berbangsa Iraq bernama Hamad b. Abi Sulayman yang belajar dari 'Alqamah b. Qays al-Nakha'i yang merupakan seorang murid Imam 'Abd Allah b. Mas'ud.[151]

Ada beberapa faktor yang mempengaruhi pemikiran Imam Abu Hanifah, yaitu tempat tinggal yang berada di wilayah Kufah dan Basrah. Kufah dan Basrah adalah negeri wilayah Iraq. Kufah berasal dari kata *Kaffah,* bermakna tempat berhimpunnya manusia atau tempat yang tinggi atau tempat yang bulat yang menghubungkan antara lautan dan daratan. Sedangkan Basrah adalah tempat yang menghubungkan antara dua sungai.[152] Kedua bandar tersebut berhadap-hadapan. Pada awalnya dirancang oleh Khalifah 'Umar b. Khattab ketika runtuhnya kerajaan Parsi untuk dijadikan sebagai pusat aktivitas umat Islam. Setelah itu datanglah pelbagai kaum daripada pelbagai negara, termasuk para sahabat nabi, maka terjadilah percampuran peradaban antara bangsa yang satu dengan bangsa yang lain sehingga berkembang peradaban masyakarat baru.[153]

Setelah itu, antara Kufah dan Basrah menjadi pusat ilmu pengetahuan yang selalu dikunjungi para ilmuwan dan para ulama dari pelbagai penjuru negara untuk melakukan diskusi, seminar, dan *mu'tamar* membincangkan isu-isu yang muncul ketika itu, baik yang menyangkut agama, negara, mahupun bangsa. Dari latar belakang tersebut, lahirlah pelbagai cabang ilmu pengetahuan. Selain sebagai ibu negara kerajaan Islamiyyah pada masa pemerintahan 'Ali b. Abi Talib dan Mu'awiyah,[154] kota ini juga dijadikan ibu kota pemerintahan Umawiyyah dan Abbasiyyah. Pemerintah Abbasiyyah menggantikan pemerintahan Umawiyyah pada tahun 132 Hijrah di Baghdad.[155]

---

[151] Muhammad Ma'ruf al-Dawlabi (1960 M/1385 H), *al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar al-'Ilm li al-Malayin, h. 131.

[152] Hamzah al-Nasrati (t.t), *op.cit.,* h. 15.

[153] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.,* h. 236.

[154] Hamzah al-Nasrati (t.t.), *op.cit.,* h. 16.

[155] *Ibid.,* h. 22.

Pada masa itu pemikiran dalam bidang fiqh, khususnya *istinbat* hukum dipengaruhi oleh ulama *Ahl al-ra'y* dibawah pengaruh Ibn Mas'ud dan Amr b. Yasar. Kedua-dua sahabat Nabi tersebut terkenal dengan pola berfikir yang rasional yang diutus oleh 'Umar b. Khattab khususnya dalam membangun pemikiran penduduk Kufah dan Basrah secara khusus dan negara Iraq secara umum. Dalam suatu surat watikah Khalifah 'Umar b. Khattab kepada penduduk Kufah disebutkan, "Saya mengutus 'Amr b. Yasar ke Kufah menjadi *amir* (pemimpin), dan 'Abd Allah b. Mas'ud menjadi *mu'allim* (pengajar), karena keduanya adalah sahabat Nabi yang paling utama dan bernilai. Karena itu, dengarkan dan ikutilah apa-apa yang dia sampaikan, sesungguhnya saya memilih keduanya untuk mewakili aku".[156]

Syaykh Hamad b. Abi Sulayman 'Alqamah b. Qays al-Nakha'i belajar fiqh dari Imam Ibn Mas'ud sahabat Nabi yang dikenal dalam bidang fikah dengan pendekatan *ra'y*[157] dan dipengaruhi oleh pemikiran 'Umar b. Khattab yang memandang bahwa syari'at Islam bersifat rasional (sesuai dengan akal). Hukum yang dikembangkan selain melalui rumusan nas juga melalui ijtihad, sehingga lahir pendapat, "bahwa memberi bagian zakat kepada *al-muallafah qulubuhum* hukumnya haram" dan juga melarang memotong tangan pencuri dalam keadaan krisis makanan men-*qiyas*-kan (menganalogikan) dengan dibolehnya makan bangkai karena darurat.[158]

Keterangan di atas menunjukkan bahwa pada masa kehidupan Imam Abu Hanifah, di daerah Iraq pada umumnya dan daerah Kufah dan Basrah khususnya, terjadi pergulatan pemikiran yang luar biasa dalam pelbagai aspek kehidupan sosio politik, peradaban dan ilmu pengetahuan. Imam Abu Hanifah pada masa itu sebagai seorang pengusaha sutera yang berjaya, kemudian memulai kehidupannya dalam lapangan keilmuan dengan mempelajari ilmu kalam, kemudian belajar ilmu fiqh kepada seorang ulama yang alim pada masa itu yaitu al-Nakha'i. Kepakaran dan

---

[156] *Ibid.*, h. 18.

[157] 'Abd al-Karim Zaydan (1999-1420 H), *al-Madhkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Lubnan: Mu'assah al-Risalah, h. 113. Imam Abu Hanifah tidak mengkodifikasikan kitab fiqh dan *usul al-fiqh* seperti Imam Syafi'i dengan *al-Umm* dan *al-Risalah*, hanya sahaja murid-muridnya yang membukukan dan menyebarkan madhhab Hanafi, seperti Abu Yusuf, Muhammad b. Hasan al-Syaybani. Mereka tidak serta merta mengikutinya (*muqallidin*) tetapi para mujtahid yang mengikuti metode *istinbat*-nya, dan kadang-kadang terjadi perdebatan antara Imam Abu Hanifah dengan murid, meskipun demikian asas dalam *istinbat* tetap mengikuti *istinbat* Imam Hanafi, adapun kitab-kitab fiqh yang dikarang oleh murid Imam Abu Hanifah, *kitab al-Kharaj* oleh Abu Yusuf.

[158] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.*, h. 236.

kealiman al-Nakha'i di Iraq disamakan dengan kealiman dan kemasyhuran al-Musayyab di Madinah.[159]

Latarbelakang tersebut dengan sendirinya membentuk pemikiran Imam Abu Hanifah secara terbuka dan rasional dalam penerapan hukum syari'at pada masalah-masalah praktikal, dan juga kemahirannya dalam penerapan hukum syari'at dengan metode *istihsan*. Seperti yang dikatakan sendiri oleh Imam Abu Hanifah: "Aku ambil metode *istihsan* dan aku tinggalkan *qiyas* ketika ianya diperlukan."[160] Di samping itu, Imam Abu Hanifah menjelaskan kepada para sahabatnya tentang metode *istihsan* yang digunakan dalam *istinbat* hukum dengan memberikan memberikan isyarat, *"istihsan bi al-nas istihsan bi al-Ijma'* dan *istihsan* bi *al-Darurah."*[161] Karena Imam Abu Hanifah tidak memberikan batasan yang jelas pada pada rumusan tersebut, maka sejumlah pengikut-pengikutnya memiliki kebebasan dalam melakukan *istinbat* hukum dengan caranya sendiri.[162]

Latar Belakang Kehidupan Intelektual Imam Syafi'i

Imam Syafi'i nama memiliki nama lengkap Abu 'Abd Allah Muhammad b. Idris b. 'Abbas b. 'Uthman b. al-Syafi' b. al-Sa'ib b. 'Abid b. 'Abd Yazid b. Hasyim b. 'Abd al-Mutallib b. 'Abd al-Manaf. [163] Imam Syafi'i bertemu dengan Rasulullah S.A.W. di jalur 'Abd al-Manaf. Nama tersebut lebih terkenal dengan sebutan Syafi'i. Beliau dilahirkan dalam keadaan yatim di Gaza Palestin pada tahun 150 H, dan wafat pada tahun 204 H di Mesir. Bersamaan pada tahun meninggalnya Imam Abu Hanifah maka lahirnya Imam Syafi'i.[164]

---

[159] *Ibid*. h. 234. Imam Abu Hanifah sempat berjumpa dengan empat sahabat Rasulullah. S.A.W. 'Anas b. Malik, 'Abd Allah b. Abi 'Awf, Sahal b. Sa'ad dan Abu al-Tufayl.

[160] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (t.t.) *op.cit*. h. 95. Urutan pengambilan dalil Imam Abu Hanifah sebagaimana yang ia katakan ''Sesungguhnya aku mengambil hukum dari kitab Allah (al-Qur'an), apabila tidak terdapat dalam kitab Allah, aku ambil hukum dari hadith Nabi dan *Athar* yang *sahih* yang diriwayatkan rawi yang *thiqah*, apabila tidak menjumpai dalam al-Qur'an dan al-Hadith, aku ambil perkataan seorang yang aku kehendaki, maka apabila perkara tidak aku jumpai, maka aku kembalikan cara Ibrahim al-Nakha'i dan Sya'ba Ibn al-Musayyab."

[161] Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi*, (*Tahqiq wa ta'liq Dr. Rafiq al-'Ajam*), j. 1, Beirut: Dar al-Ma'arif, h.192.

[162] Muhammad Sa'id Syahatah Mansur, dalam bukunya *al-Adillah al-'Aqliyyah wa 'Alaqatuha bi al-Naqliyyah 'inda al-Usuliyyin*, mengatakan bahawa secara makna *istihsan* yang disampaikan oleh *Hanafiyyah*, menyerupai kehendak Imam Abu Hanifah meskipun ia memberikan kebebasan untuk berfikir.

[163] Manna' al-Qatan (1989), Tarikh al-Tasyri' al-Islami, Qohirah: Maktabah Wahbah, h. 358

[164] Hasan Abu Talib (1990), *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyyah fi bilad al-'Arabiyyah*, c. 3, Kairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 160. Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408 H*), al-Imam al-Syafi'i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, T.T.P., T.P. h. 26.

Pada masa berumur dua tahun, Imam Syafi'i dibawa ibunya ke Makkah, untuk belajar al-Qur'an, tafsir, hadits fiqh dan ilmu yang lain. Di situ beliau mulai belajar dan mengasah pemikiran dari ulama-ulama Makkah.[165] Setelah itu dia pergi ke Madinah untuk belajar ilmu hadits dari Imam Malik. Di samping itu, beliau juga membina hubungan dengan ulama-ulama lain, seperti ulama Ibrahim b. Sa'ad al-Ansari, Abd al-'Aziz Muhammad al-Darawardi, Ibrahim b. Abi Yahya al-Aslami, Muhammad b. Sa'id b. Abi Fida' dan 'Abd Allah b. Nafi' al-Sama'i Sahib Ibn Abi Dha'bi.[166]

Ketika Imam Malik meninggal dunia pada tahun 179 H, Imam Syafi'i kehilangan segala-galanya. Sejak itu beliau memulai pengembaraannya ke pelbagai negara Islam, selain harus memikirkan sumber penghidupannya. Walaupun dari segi keilmuan Imam Syafi'i sudah matang terutama ilmu al-Qur'an dan al-Hadits, namun secara ekonomi Imam Syafi'i relatif masih kekurangan, sehingga kemudian Gubernur Yaman melantiknya menjadi pegawai kerajaan. Sejak itu Imam Syafi'i menetap di Yaman sampai terjadi pergantian Gubernur tahun 184 H. Pada tahun itu Imam Syafi'i berangkat ke Baghdad menghadap Harun al-Rasyid atas tuduhan Gubernur yang baru, karena sering memperoleh kecaman dari Imam Syafi'i atas kekejaman dan kezalimannya. Setelah diselidiki beliau ternyata didapati tidak bersalah dan kemudian dibebaskan.[167]

Meskipun secara kebetulan, tetapi kepergian Imam Syafi'i membawa arti yang sangat besar, karena memiliki kesempatan untuk menziarahi kota Baghdad yang terkenal sebagai pusat ilmu pengetahuan dan tempat para ilmuwan. Pada masa itu Iraq telah mengalami perkembangan yang sangat pesat dalam pelbagai aspek kehidupan, terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.[168] Di situ Imam Syafi'i belajar cara berfikir, berdebat dan berhujah dari beberapa orang ulama yang terkenal, antaranya Muhammad b. al-Hasan al-Syaybani *(Waqi' al-Jarrah al-Kufi),* 'Abd al-

---

[165] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408), *al-Imam al- Syafi'i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, c. I, T.TP., TP., h. 32. Imam Syafi'i hafal al-Qur'an Umur 7 tahun, kepada seorang Syaykh Isma'il b. Qastantini, Syibli b. Ubad, Ma'ruf b. Misykan, Yahya b. Kathir, Mujahid, Ibn 'Abbas, Abi b. Ka'ab.

[166] *Ibid.*, h. 20. Imam Malik b. 'Anas b. Malik b. Abi 'Amr Imam Al-Hijrah. Ibrahim Sa'ad al-Ansari b. 'Abd al-Rahman b. 'Awf al-Qurasyi al-Zuhri al-Madani, ianya golongan tabi'in yang termasuk seorang *rawi thiqah* banyak hadith yang diriwayatkan, termasuk Imam Bukhari dan Imam Muslim banyak meriwayatkan, menjadi pengetua *bayt al-mal* pada Khalifah Harun al-Rasyid, meninggal tahun 183/184 H. Pemerintahan pada masa itu dipegang oleh Harun al-Rasyid.

[167] *Ibid.*, h. 64.

[168] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408), *op.cit.*, h. 62.

Wahhab b. ‘Abd al-Majid al-Thaqafi (w.126 H.), Abu Usamah Hamad b. Usama al-Kufi, dan ‘Isma’il b. al-Basari.[169]

Pada tahun 186-195 Hijrah Imam Syafi’i kembali ke Makkah setelah melakukan pengembaraan ke Madinah untuk belajar hadits daripada Imam Malik dan ulama lain yang terkenal dengan sebutan *ahl al-hadits*. Usai itu, Ia pergi ke Yaman untuk mengembangkan ilmu dan seterusnya pergi ke Iraq untuk mempelajari metode berijtihad pada mazhab Hanafi yang terkenal dengan sebutan *Ahl al-ra‘y*. Dari situ Imam Syafi’i menghabiskan masanya bersama para ilmuwan Makkah, mengajar, mentelaah, mengkaji dan berusaha untuk mengeluarkan intisari dari pelbagai aliran yang mereka pelajari dari pelbagai fenomena yang ada dan memandang perlu adanya *manahij* yang baku sebagai metode ijtihad. Dari situlah lahir kemudian satu metode baru.

Ijtihad baru ini mengambil jalan tengah antara *Ahl al-ra‘y* dan *Ahl al-hadits*. Prinsip-prinsip yang digariskan dalam metode ini bersifat sederhana (*tawassut*) yang kemudian disebut dengan istilah *Usul al-Fiqh* dan dikenal dengan mazhab Syafi’i, bukan Hijazi, bukan Iraqi dan bukan Yamani.[170]

Setelah berhasil menyusun *usul al-fiqh* meskipun kurang sempurna, pada tahun 195-197 H Imam Syafi’i berangkat ke Iraq untuk kali kedua. Kehadirannya bukan atas nama tertuduh, tetapi kedatangannya adalah sebagai seorang alim Makkah yang mempunyai personalitas dengan membawa konsep metode *istinbat* baru yang belum pernah diajukan oleh imam-imam yang lain.[171] Dalam masa yang singkat beliau berhasil menyebarkan metode ijtihadnya yang berbeda dengan apa yang dikenali ketika itu. Selain itu, penyebaran tersebut juga memperoleh reaksi dan respons yang luar biasa dalam kalangan para ilmuwan yang kebanyakan bermazhab Hanafi.

Hingga pada akhirnya metode *istinbat* Imam Syafi’i kurang memperoleh sambutan yang baik, karena corak pemikiran yang dirumuskannya berbeda dengan rumusan yang dibangun oleh mazhab Hanafi. Perbedaan itu memang bersifat fundamental. Dia merumuskan prinsip-prinsip hukum tertentu yang baru dan sangat konsisten dengan prinsip-prinsip dasar yang telah digariskannya, terutama dua

[169] *Ibid.*, h. 68. Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (t.t.), *al-Risalah,* Tahqiq wa Syarh Ahmad Muhammad Syakir, T.TP., Dar al-Fikr, h. 6.

[170] *Ibid,* h. 70, Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (t.t.), *op.cit.,* h. 11.

[171] *Ibid.*, h. 69.

ungkapan Imam Syafi'i yang kontroversial berkenaan dengan *Ibtal al-istihsan* dan pernyataannya yang tegas, "Barang siapa yang berpegang dan menggunakan *istihsan* maka dia telah membuat syari'at (hukum) baru".[172]

Iraq sebagai sebuah negara yang masyarakatnya berbilang kaum sudah tentu amat menghargai kebebasan berfikir. Bersamaan dengan masa itu juga terjadi perkembangan politik yang kuat, yakni peralihan kekuasaan dari Bani Umayyah ke pemerintahan Bani Abbasiyah. Bani Umayyah masih mempertahankan nilai-nilai Arabiyyah, sedangkan Bani Abbasiyah berpegang pada nilai-nilai Parsi (non Arabiyyah) dengan keterbukaan dalam mentadbir negara. Masa peralihan kekuasaan tersebut nampak seperti kemenangan bangsa Parsi dan kekalahan golongan Arab.[173] Kondisi demikian membuat Imam Syafi'i dan metode ijtihadnya sukar diterima masyarakat Iraq, sehingga membuat Imam Syafi'i tidak mampu bertahan lama dan kemudian pindah ke Mesir.

Pada 28 Syawal 198 H. Imam Syafi'i Musa beserta 'Abbas b. Musa berangkat ke Mesir. Imam Syafi'i sebagai ulama besar mencurahkan seluruh hidupnya untuk kepentingan agama.[174] Di samping itu, perpindahan tersebut merupakan satu perubahan yang besar terhadap mazhabnya. Kesan perubahan itu melibatkan fatwa di Baghdad disemak kembali. Daru situ kemudian lahirlah istilah *qawl qadim* yaitu fatwa Imam Syafi'i semasa di Iraq dan *qawl jadid* semasa di Mesir. Tetapi tidak semua fatwa lama menyalahi fatwa baru dan tidak semua fatwa lamanya dibatalkan. Tidak lama kemudian, Imam Syafi'i pulang kerahmatullah pada hari Jumaat bulan Rajab sesudah maghrib pada tahun 204 H.[175]

Perbedaan Membangun *Manahij al-Istinbat*

Setelah memahami perbedaan riwayat dan latarbelakang kehidupan antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i baik dari gaya hidup, cara berfikir hingga fenomena dan persoalan yang terjadi pada masa itu, dapat dipahami bagaimana kemudian terjadi perbedaan dari dua ulama besar ini dalam membangun metode *istinbat.* Karena itu, penting mengetahui dan memahami perbedaan metode *istinbat*

[172] *Ibid.*
[173] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408), *op. cit.*, h. 90
[174] *Ibid.*, h. 83.
[175] *Ibid.*, h. 86.

yang dibangun kedua imam tersebut dalam menghimpun hukum-hukum cabang yang menjadi teori umum tentang hukum Islam.

Tidak sangsikan lagi, bahwa ketika melakukan ijtihad dalam rangka menggali hukum melalui teks nas, Imam Syafi'i hanya menggunapakai metode *qiyas*. Imam Abu Hanifah sendiri, melalui satu sudut metode *istinbat* sesungguhnya menerima *qiyas* sebagai metode ijtihad, tetapi jika produk hukum yang dikeluarkan metode *qiyas* tidak sesuai dengan falsafah syari'ah, maka Imam Abu Hanifah menggunakan metode *istihsan* untuk mengeluarkan hukum yang nantinya berfungsi sebagai sumber hukum syari'ah. Namun penerimaan tesebut tidak mencerminkan kesamaan faham antara kedua imam tersebut dalam banyak masalah fiqh, pertentangan itu memberi kesan terhadap penulisan dan penyusunan ilmu fiqh.[176]

Ulama sepakat bahwa al-Qur'an dan hadits adalah *masadir al-ahkam* (sumber hukum yang asas). Hanya saja, bentuk nas tersebut ada yang bersifat *qat'i al-dalalah* (jelas maksudnya) ada yang bersifat *zanni al-dalalah* (tidak jelas maksudnya). Perbedaan teori metode ijtihad yang ada tentunya akan memunculkan pendapat yang berlainan dalam memecahkan persoalan hukum. Di bawah ini dipaparkan beberapa perbedaan kedua imam tersebut dalam menggali hukum.

Manahij al-Istinbat Imam Abu Hanifah

Imam Abu Hanifah sebenarnya tidak membangun kaidah *usul al-fiqh* secara sistematik dan terperinci, bahkan tidak pernah mengarang sebuah buku yang berkaitan dengan *usul al-fiqh.* Ia hanya memberikan wacana pemikiran kepada pengikutnya tentang metode *istinbat* hukum. Meskipun demikian, terdapat kaedah mazhab Hanafi yang diformulasikan oleh murid-muridnya yang merupakan kaedah *usul al-fiqh* yang diambil hasil dari ijtihad Imam Abu Hanifah .[177] Perkara itu menunjukkan bahwa Imam Abu Hanifah mempunyai *manahij istinbat*, walaupun tidak dibukukan menjadi kaedah *usul al-fiqh* yang utuh dan sistematis. Dan ini tidak berarti bahwa ia tidak memiliki *manahij istinbat*. Perkara ini pernah ditanyakan kepada Imam Abu Hanifah tentang dasar mazhabnya, dan beliau menjawab:

---

[176] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990 M/1410 H), *al-Umm*, Jil. 3, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 88; 138, 198, 211, 228, 229, 230, 232, 233, 245, 258. Jil. 4, h. 4, 9, 29, 61, dan 124.

[177] Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. Muqaddimah; Kitab al-Madkhal, h. 132.

> “Saya mengambil dalil al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah, apabila tidak terdapat di dalamnya, maka saya mengambil pendapat sahabat yang saya kehendaki dan saya meninggalkan pendapat sahabat yang saya kehendaki. Di samping itu saya tidak pernah menyimpang dari pendapat mereka kepada pendapat yang lain. Apabila perkara itu sudah berakhir sampai kepada Ibrahim al-Nakha’i, Syu‘ba b. Sirrin, al-Hasan al-Basri, Ata’ dan Sa‘id b. al-Musayyab, maka saya melakukan ijtihad seperti ijtihadnya.[178] Dalam riwayat lain Imam Abu Hanifah menegaskan, “Mereka, tabi‘in berijtihad maka saya pun berijtihad seperti ijtihad mereka, mereka adalah laki-laki dan kita pun laki-laki.[179]

Perkataan Imam Abu Hanifah di atas menunjukkan bahwa dalam berfatwa tentang persoalan hukum, ia menggunakan nas, ijmak, pendapat sebagian sahabat, dan sebagian tabi‘in. Berkenaan dengan tabi‘in, Imam Abu Hanafi menempatkan dirinya sejajar dengan mereka. Oleh karena itu, pendapat tabi‘in tidak dijadikan sandaran hukum hanya kerangka berfikir mereka dijadikan sebagai pemangkin untuk ber-*istinbat* dan ber-*istidlal*.. Dalam mengimplementasikan konteks nas melalui ijtihad, akal dalam mazhab Abu Hanifah mempunyai peranan yang sangat penting, dalam menentukan kesesuaian nas dengan realitas masyarakat. Jadi, Imam Abu Hanifah menggunakan teori *istihsan* dalam meng-*istinbat* hukum. Dalam hal ini kita akan melihat sejauh mana *masadir al-ahkam* menururt Imam Abu Hanifah .

Kedudukan al-Qur’an

Seperti yang diungkapkan dalam kitab *Taqwim al-Adillah* antara kitab yang memuat *usul fiqh* mazhab Hanafi. Imam Abu Hanifah sependapat dengan jumhur ulama yang berpandangan bahwa al-Qur’an adalah sumber hukum Islam. Mereka sependapat pada semua ayat al-Qur’an, baik dari segi *wurud* (kedatangannya) maupun *thubut* (penetapannya), karena semua ayat sampai kepada kita dengan jalan *mutawatir*. Apabila ada seorang sahabat mencantumkan beberapa kata pada *mushaf*-nya yang tidak terdapat dalam *qira’ah mutawatirah*, maka hal ini hanya merupakan penjelasan atau penafsiran yang didengar dari Rasulullah.

Namun demikian, Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan jumhur ulama tentang al-Qur’an yang mencakup lafaz dan maknanya atau maknanya saja.

---

[178] al-Nasyrati (t.t.), *op.cit.*, h. 95. Bandingkan dengan: *al-Syalabi* (1986-1406), *op.cit.*, h. 40.

[179] Ahmad al-Sarbasiti, (t.t), *al-A’immah al-Arba’ah Abu Hanifah, Malik, al-Syafi‘i, Ahmad,* T.T.P.: Dar al-Jayli, h. 28-29. :((اجتهدوا كما فأجتهد اجتهدوا قوم)) ويقول : ((رجال فهم بعين التا عن وماجاء)) ((رجال ونحن

Beliau berpendapat bahwa al-Qur'an hanya maknanya saja. Karena itu beliau membolehkan shalat dengan menggunakan bahasa selain bahasa Arab, contohnya bahasa Parsi walaupun tidak dalam keadaan *darurah*.[180]

Padahal majoritas ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa al-Qur'an adalah meliputi lafaz dan maknanya. Mereka menyatakan pendapat Imam Abu Hanifah itu merupakan *rukhsah* bagi orang yang tidak mampu berbahasa Arab meskipun dia memahaminya.[181] Bahkan ada riwayat sahih yang mengatakan bahwa Imam Abu Hanifah menarik kembali pendapat tersebut, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Nuh b. Maryam. Menurut penilaian para ulama, pendapat inilah yang dapat dipertanggung jawabkan, karena dia hidup selama 70 tahun, yakni dari tahun 80 H. hingga tahun 150 H yang mana pada masa itu banyak orang *ajam* (bukan Arab) yang memeluk agama Islam sedangkan lidah mereka tidak fasih dalam membaca al-Qur'an. Dalam keadaan demikianlah ia memberikan *rukhsah* (keringanan) pada mereka. *Rukhsah* tersebut tidak didasarkan pada perbuatan *bid'ah*, tetapi semata-mata karena keperluan.[182]

Imam Abu Hanifah juga berpendapat bahwa "*qira'ah al- ahad* atau *qira'ah syadhdhah"* jika memiliki status masyhur, maka boleh dijadikan hujah. Pendapat ini didukung dan dijadikan hujah oleh mazhabnya, karena *qira'ah* ini didengar dari Rasulullah, yang tentunya itu adalah sunnah dan wajib diamalkan.[183] Dalam hal ini dicontohkan, "diwajibkan berpuasa tiga hari berturut-turut bagi orang yang melanggar sumpah". Berdasarkan dalil dari *qira'ah* Ibn Mas'ud, *"fasiyamu thalathata ayyamin mutatabbia'in"*, dan memberi nafkah kepada kerabat *dhawi al-arham* itu hanya kepada *dhawi al-arham* yang mahram saja berdasarkan *qira'ah "wa 'ala al-warith dhi al-rahm al-muharram". Qira'ah ahad* dianggap sebagai *khabar masyhur* (*hadits masyhur*) dan wajib diamalkan.[184]

Nampaknya Imam Abu Hanifah menerima *qira'ah* Ibn Mas'ud dan menolak *qira'ah* 'Ubay b. Ka'ab. Di antara alasannya adalah bahwa Imam Mas'ud pada saat itu menjadi Imam di Iraq, dan tentunya segala aspek yang bercorak hukum dijadikan

---

[180] al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *op.cit.*, j. 1, h. 293.

[181] *Ibid.*, h. 293.

[182] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-fiqh*, T.T.P., T.P., h. 89.

[183] Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Jil. 1, Beirut: Dar al-Fikr, h. 425. Abi Muhammad 'Abd Allah b. Ahmad b. Qudamah (1984 M/1404 H), *Raudah al-Nadir wa Junnah al-Munadir fi Usul al-Fiqh 'Ala Madhhab al-Imam Ahmad b. Hanbal*, Jil. 1, Riyad: Maktabah al-Rasyid, h. 181.

[184] *Ibid.*, h. 426, Abu Zayd 'Abd Allah b. 'Umar al-Dabbusi (t.t.), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh.* Jil. 1, TTP.TP., h. 21.

pegangan hukum, baik *qira'ah* mahupun sanad hadits, yang secara otomatis mengalahkan ketentuan yang lain, seperti *qira'ah* 'Ubayy b. Ka'ab yang dianggap tidak masyhur. Namun, meski menerima *qira'ah al-ahad* atau *syadh* yang *masyhur* ini sebagai manhaj dalam *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam,* Imam Abu Hanifah tidak menerima *qirah al- ahad* atau *syadh* yang nota bene tidak boleh dipakai dalam salat.

Kedudukan al-Hadits

Ulama sepakat tentang kedudukan hadits sebagai dalil untuk menggali hukum syarak dan berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an, karena ayat yang terkandung dalam al-Qur'an ada yang berbentuk *qat'i al-dalalah* (jelas maksudnya) dan ada yang berbentuk *zanni al-dalalah* (tidak jelas maksudnya). Z*anni al-dalalah* yaitu nas yang memiliki lebih dari satu arti, atau terdapat *lafaz musytarak* (mempunyai makna lebih dari satu), atau terdapat susunan kata-kata yang bisa difahami dengan pelbagai cara seperti *dilalah isyarah iqtidhah* dan sebagainya.[185]

Peranan hadits dalam hal ini sangat penting, yakni untuk menjelaskan makna dan maksud dari ayat al-Qur'an. Namun tidak semua hadits dapat diterima sebagai hujjah. Karena itu kalangan ini berbeda pendapat dalam menilai kesahihan hadits. Dilihat dari sanadnya, hadits itu terbahagi menjadi *mutawatir* dan *ahad*, sedangkan yang *ahad* terbahagi menjadi tiga bagian, yaitu *masyhur*, *'aziz* dan *gharib*.

Imam Abu Hanifah memosisikan hadits sebagai penjelasan maksud al-Qur'an, dan juga sebagai penyampai risalah Allah kepada umat manusia. Namun tidak semua hadits diterima, hanya *hadits mutawatir* (yang diriwayatkan oleh rawi yang banyak), dan hadits *masyhur*, atau kesepakatan ulama pada masa itu untuk mengamalkan hadits itu yang dapat diterima.[186] Hal ini pernah ditegaskan oleh Imam Abu Hanifah, "Saya ada peti hadits tidak saya keluarkan hadits kecuali sedikit."[187] Abu Salih al-Farra' pernah mendengar Abu Yusuf berkata, bahwa Imam Abu Hanifah menolak empat ratus hadits atau lebih. Kemudian saya bertanya kepadanya, ''Ya Aba Muhammad, kamu mengetahui tentang penolakan hadits tersebut?" Abu Yusuf mengiyakan. Kemudian saya bertanya kepadanya "berilah kabar tentang

---

[185] al-Zuhayli (1998-1418 H*), op.cit.*, Jil. 1, h. 442.

[186] Manna' al-Qattan (1989-1409), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kahera: Maktabah Wahbah, h. 331.

[187] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.*, h. 254.

penolakan itu”. Abu Yusuf menjawab Rasulullah berkata, ‘‘Untuk orang yang menaiki kuda dapat dua bagian dan untuk orang yang jalan kaki dapat satu bagian”. Imam Abu Hanifah berkata, “saya tidak menjadikan bagian binatang lebih banyak daripada bagian orang mukmin”. Contoh lain, Nabi Muhammad mengundi para isterinya apabila ia mau bepergian. Abu Hanifah berkata, “mengundi itu haram.”[188]

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa Imam Abu Hanifah sangat ketat dalam mengamalkan hadits sebagai hujjah. *Hadits ahad* yang tidak *masyhur* tidak dapat dijadikan sebagai hujah, meskipun hadits itu *sahih*.[189] Hadits yang diterima adalah hadits yang memenuhi unsur keadilan, rasional dan dapat diterima oleh orang banyak. Oleh karena itu, *hadits ahad* tidak dapat dijadikan sebagai hujah kecuali memenuhi tiga persyaratan. *Pertama,* perbuatan perawi tidak menyalahi riwayatnya sendiri. Berdasarkan hal ini, Ulama *Hanafiyyah*, sebagai cntoh, tidak membasuh tempat yang dijilat anjing sebanyak tujuh kali, karena Abu Hurayrah (rawi dalam hadits itu) hanya membasuh tiga kali.

Kedua, maksud hadits itu bukanlah bersifat umum dan banyak diketahui oleh setiap orang, seperti halnya menyentuh kemaluan, karena hal yang demikian diketahui orang banyak. Dengan demikian, hadits mengenai hal tersebut dipandang *syadh* (ganjil). Ulama mazhab Hanafi menjelaskan, bahwa menyentuh kemaluan zakar itu tidak membatalkan wudhu. Selain itu, menguatkan bacaan *al-fatihah* ketika salat dan mengangkat tangan ketika rukuk dalam salat tidaklah diharuskan. *Ketiga*, riwayat hadits itu tidak menyalahi *qiyas* selama rawinya tidak faqih. diantara para perawi yang tidak faqih menurut mereka adalah Abu Hurayrah, Salman al-Farisi dan Anas Ibn Malik.[190]

Kedudukan Ijmak

Ulama sepakat bahwa ijmak adalah sumber hukum ketiga dalam perundangan hukum Islam setelah al-Qur'an dan al-Hadits. Kesepakatan ini bisa dimengerti karena terdapat nas yang menunjukkan bahwa perkara yang disepakati adalah kebenaran yang diakui oleh Allah dan Rasul-Nya yang wajib diamalkan.[191] Namun demikian, di

[188] al-Qattan (1989-1409), *op.cit.*, h. 338.
[189] al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.*, h. 3. al-Nasyrati (t.t.), *op.cit.*, h. 97.
[190] Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *op.cit.*, Jil. 1, h. 471.
[191] Mustafa al-Khin (2003-1424), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha’*, Lubnan: Mu’assasah al-Risalah, h. 455.

kalangan ulama terdapat perbedaan tentang esensi ijmak yang boleh dijadikan hujah syar'iyyah. Khusus ijmak sahabat, para ulama sepakat ijmak ini dapat dijadikan hujah, karena otoritas dan kualitas sahabat tidak dapat diragukan lagi. Mereka mengerti makna dan hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an, al-Hadits dan sekaligus mengetahui sebab-sebab turunnya al-Qur'an serta sebab-sebab munculnya hadits. Di samping itu, mereka juga tidak akan sepakat dalam melakukan kebenaran dan kebohongan. Berkenaan ijmak al-Madinah dan ijmak ummah sesudah sahabat, terjadi perbedaan di kalangan ulama *usul al-fiqh*.

Imam Abu Hanifah tidak membincangkan ijmak sebagai *masadir al-ahkam* tersendiri dalam penetapan *manhaj istinbat* secara umum, dan tidak pula merumuskannya secara tersurat. Hal ini dapat dilihat dari pernyataannya, "Saya ambil perkataan sahabat yang saya kehendaki dan saya tinggalkan pendapat sahabat yang saya kehendaki."[192] Secara logika, jika perkataan sahabat saja diterima, apalagi dengan *ijma'-nya.* Prinsip Abu Hanifah ini dapat dilihat dari penolakannya terhadap *qiyas* mengambil ijmak sahabat, misalnya, tentang murtadnya Bani Hunaifah karena menentang wajibnya zakat, ketika mereka bertaubat atas tindakannya itu dan mengakui wajibnya zakat. Abu Bakr menerima taubatnya dengan tanpa mengulangi akad pernikahan baru, dan ketentuan tersebut disepakati para sahabat.[193] Perkara tersebut menunjukkan bahwa Imam Abu Hanifah menjadikan ijmak sahabat menjadi sumber hukum ketiga. Dan ini didukung pula dengan pernyataan Muhammad Abu al-Hasan al-Syaybani, yakni bahwa dasar pengambilan hukum fiqh itu melalui empat, yaitu al-Qur'an, *al-hadits mutawatir, al-hadith masyhur* dan *al-Ijma'*.[194]

Sebagian ulama tidak mengakui ijmak sesudah sahabat, karena tidak mungkin terjadi kesepakatan mengingat wilayah Islam yang begitu luas dan tersebar di pelbagai negara dan Benua. Selain itu, para ulama juga tidak memiliki jaringan informasi sehingga tidak mungkin terjadi kesepakatan pendapat di antara mereka. Kemudian perbedaan latar belakang, kepentingan dan tingkat kecerdasan mereka tentunya juga turut mempengaruhi. Tidak mungkin mereka bersepakat terhadap perkara yang zanni. Dalam hal mazhab Hanafi merumuskan bahwa *ijma' al-ummah* (kesepakatan ummat) sesudah sahabat Nabi Muhammad yang berlaku di tiap-tiap era

[192] al-Nasyrati (t.t.), *op.cit.* h. 29.

[193] Muhammad Baltaji (2004-1425), *Manahij al-Tasyri' al-Islami fi al-Qarni al-Thani al-Hijri*, Kaherah: Dar al-Islam, h. 250.

[194] Imam Abi Bakr Ahmad 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, j. 2, Lubnan : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. h. 118.

dapat dijadikan hujah.[195] Hal ini dapat difahami dari kerangka pemikiran Imam Abu Hanifah tentang ijtihad tabi'in, dengan ucapannya yang masyhur, "Mereka berijtihad saya pun berijtihad seperti ijtihad mereka, kalau ijmak al-mujtahid dapat dijadikan sebagai hujah, maka ijmak ummah yang berlaku di pelbagai era pun dapat dijadikan sebagai hujah." Di samping itu juga disokong dengan perkataan Imam Muhammad al-Syaybani, bahwa ijmak sesudah sahabat dapat dijadikan hujah berdasarkan ayat al-Qur'an al-Baqarah (2): 143, Ali 'Imran (3): 110 dan al-Nisa' (4): 115.[196] Mazhab Hanafi memandang bahwa ijmak mujtahid sesudah Rasulullah bisa dijadikan hujah syar'yyah.[197]

(d) Kedudukan Sahabat

Imam Abu Hanifah tidak menempatkan tabi'in seperti kedudukan para sahabat. Beliau memandang sahabat tidak semata-mata melakukan ijtihad, selain sebagai penyampai risalah Allah dan penjelas maksud Allah, karena mereka bertemu dengan Rasulullah, tentunya para sahabat mengerti cara Rasulullah dalam memahami dan mengeluarkan hukum dari al-Qur'an. Mereka mengetahui *asbab nuzul al-Qur'an*, dan juga memahami makna al-Qur'an. Dalam berfatwa sahabat bahkan tidak murni melakukan ijtihad, tetapi berdasarkan langsung pada perkataan Rasulullah.[198]

Imam Abu Hanifah menetapkan sahabat dapat dijadikan sebagai hujah, ketika tidak ada keterangan yang diperoleh dari teks nas. Ketika terjadi *ikhtilaf* di kalangan sahabat tentang ketentuan hukum, maka Imam Abu Hanifah mengambil dan menetapkannya dengan tidak keluar dari mereka. Adapun jika terjadi kesepakatan dalam suatu hukum, maka ia tidak sedikitpun berbeda pendapat dengan mereka.[199] Dalam hal ini Imam Abu Hanifah tidak menerima semua perkataan sahabat, hanya sebagian saja. Seperti yang diungkapkan oleh Imam Abu Hanifah dalam dasar metode *usul al-fiqh,* "Jika kami tidak menjumpai dasar-dasar dari al-Qur'an dan al-Hadits, maka kami berfatwa seperti fatwanya para sahabat. Pendapat sahabat tersebut

[195] *Ibid.*
[196] *Ibid*., h. 119-120.
[197] *Ibid*., h. 118.
[198] al-Nasrati (t.t.), *op.cit.*, h. 96.
[199] Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 255.

ada yang kami ambil dan ada yang kami tinggalkan. Akan tetapi kami tidak akan beralih dari pendapat mereka kepada pendapat selain mereka."[200]

Dari keterangan tersebut dapat disimpulkan, bahwa Imam Abu Hanifah menerima ijmak sahabat sebagai *masadir al-ahkam* (sumber hukum). Namun, ketika terjadi *ikhtilaf* di kalangan sahabat, beliau akan melakukan *tarjih* diantara para sahabat untuk menentukan pendapat siapa yang patut untuk dijadikan *hujjah*. Itulah sebabnya tidak semua pendapat sahabat dapat diterima sebagai hujah. Prinsip demikian dapat dilihat ketika ia melakukan *tarjih* untuk menentukan ketentuan hukum, misalnya perdebatannya dengan Imam Awza'i tentang: "tidak mengangkat tangan ketika rukuk dan bangun dari rukuk", sebagai berikut:

> Imam Awza'i bertanya kepada Abu Hanifah , tentang sebab tidak mengangkat tangan ketika rukuk dan bangun dari rukuk. Abu Hanifah menjawab, bahwa amalan itu bukan dari Nabi. Kemudian Awza'i berkata, "Sungguh telah menceritakan kepada saya al-Zuhri dari Salim b. 'Abd Allah b. 'Umar dari 'Umar b. Khattab, sesungguhnya Nabi mengangkat kedua tangan ketika memulai salat dan ketika rukuk dan bangun dari ruku". Abu Hanifah kemudian menjawab, ''Telah menceritakan kepada kami Hamad dari Ibrahim al-Nakha'i dari Alqamah al-Nakha'i, dari al-Aswad b. Yazid al-Nakha'i, dari Ibn Mas'ud, sesungguhnya Rasulullah tidak mengangkat kedua tangannya kecuali ketika memulai salat dan tidak mengulangi sama sekali". Awza'i berkata lagi, "Saya menceritakan kepada kamu dari al-Zuhri dari Salim dari ayahnya, dan kamu menjawab, Telah menceritakan kepada saya Hamad dari Ibrahim, kemudian Abu Hanifah memberikan perbandingan "Hamad *afqah* (lebih alim dalam ilmu fiqh) dari al-Zuhri, dan Ibrahim al-Nakha'i *afqah* dari Salim, seandainya tidak karena keutamaan sahabat nabi, sungguh saya akan mengatakan Alqamah lebih alim daripada Ibn 'Umar". Perihal perbandingan antara 'Abd Allah b. Mas'ud dengan 'Umar b. Khattab, Abu Hanifah memberikan isyarat, bahwa 'Umar b. Khattab memuji 'Abd Allah b. Mas'ud, ''Orang alim yang selalu mengalir ilmunya" sambil berucap di depan penduduk Kufah, "Sungguh saya peruntukkan segalanya diriku kepada kamu sekalian dengan 'Abd Allah b. Mas'ud."[201]

Perdebatan di atas menunjukkan betapa ketatnya Imam Abu Hanifah dalam menerima *qawl* sahabat. Tidak semua sahabat diterima sebagai referensi untuk menetapkan hujah, tetapi sahabat-sahabat tertentu saja yang menurutnya dianggap representatif untuk dijadikan sebagai hujah. Dalam pengambilan fatwa dari sahabat Rasulullah, Imam Abu Hanifah tidak bersifat fanatisme. Beliau mengambil fatwa dari sahabat bukan ketentuan hukumnya, tetapi yang dijadikan referensi adalah

[200] *Ibid.*, h. 96.
[201] *Ibid.*, h. 97.

kerangka berfikir dalam berijtihad. Meskip kerangka berfikir Imam Abu Hanifah lebih mendekati kerangka berfikirnya ‘Umar b. Khattab dan Ibn Mas‘ud, akan tetapi kadang kala ada ketentuan hukum yang dibuat Imam Abu Hanifah yang berbeda dengan ketentuan hukum yang dibuat ‘Umar b. Khattab. Hal ini dapat dilihat dari kutipan di bawah ini:

“Persoalan perempuan yang dikawin dalam masa *iddah*, menurut Sahabat ‘Ali b. Abi Talib, kedua-duanya dipisahkan, dan iddahnya masih mengikuti suami pertama. Jika perempuan itu sudah dijimak lelaki kedua, maka perempuan itu mempunyai idah kedua dan maharnya diberikan kepada perempuan, kemudian dipisahkan kedua-duanya. Apabila iddah pertama sudah habis, maka lelaki itu harus melakukan akad baru dengan mahar baru. Sedangkan menurut ‘Umar b. Khattab, kedua-duanya harus dipisahkan dan dipukul karena perbuatannya, dan maharnya diberikan kepada *bayt al-mal* (tabung negara), kemudian dipisahkan selama-lamanya.”[202] Melihat kejadian tersebut, Imam Abu Hanifah mengatakan, ‘Umar b. Khattab lebih *afdal* daripada ‘Ali b. Abi Talib, tetapi dalam persoalan ini saya ambil pendapat ‘Ali b. Abi Talib.[203]

(e) Kedudukan *al-‘Urf*

Lafaz *al-‘urf* dan *al-‘addah* menjadi perbincangan di kalangan ulama fiqh dan ulama *usul al-fiqh* sebagai sumber hukum syari‘at Islam. Dilihat dari pendekatan bahasa, *al-‘urf* dan *al-‘addah* memiliki rumusan bentuk lafaz yang berbeda. Secara bahasa, lafaz *al-‘urf* bermakna: kebiasaan atau kelaziman yang baik, atau lebih tinggi-tingginya sesuatu.[204] Menurut istilah, *al-‘urf* adalah apa saja yang diketahui oleh manusia dan mereka mempraktikkan dalam kehidupan baik berupa perbuatan atau ucapan yang mereka kenal tanpa adanya kebimbangan.[205] Sedangkan *al-‘addah* adalah perkara yang diulang-ulang, atau kebiasaan yang terus menerus, atau setiap sesuatu yang dilakukan terus menerus tanpa merasa jemu. Menurut istilah, *al-‘addah* adalah perkara yang dilakukan terus menerus tanpa berkaitan dengan akal.[206]

---

[202] Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 255.
[203] *Ibid.*
[204] Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), j. 2, h. 829. Rumusan lafaz *al-‘urf* terilhami dari Firman Allah, surah al-A‘raf (7): 46, dan al-Mursalat (77): 1.
[205] *Ibid.*, h. 829.
[206] *Ibid.*, h. 830.

Meskipun kedua lafaz lahir dari bentuk rumusan yang berbeda, tetapi menurut pendapat mayoritas ulama *usul al-fiqh*, substansinya sama. Seperti definisi yang dipaparkan Abu Zahrah, bahwa *al-'addah* yaitu aktivitas orang-orang muslim dalam suatu perkara yang tidak terdapat dalam teks nas dan tidak pernah dilakukan para sahabat Nabi. Adapun *'urf* ada dua, *'urf sahih*, yaitu *'urf* yang tidak bertentangan denga syarak dan *'urf fasid*, yaitu *'urf* yang bertentangan dengan syarak. *'Urf sahih* ini dapat dijadikan sebagai hujah.[207]

Meskipun masih terjadi *ikhtilaf* di kalangan ulama fiqh dan *usul al-fiqh* tentang kedudukan *'urf* atau *'adat* sebagai hujah *syar'iyyah*, mazhab Hanafi dan Maliki menjadikan sebagai pertimbangan dalam menentukan hukum dan hujah *syar'iyyah*.[208] Perkara itu dapat diselidiki melalui pemikiran Imam Abu Hanifah terhadap ketentuan hukum tentang tidak batalnya puasa, akad *istisna'* dan akad *salam*. Dalam menentukan hukum tersebut, di samping merujuk teks nas, yang menjadi pertimbangan juga adalah amalan komunitas masyarakat. Dalam kaitan ini ia mengatakan, kalau bukan karena amalan manusia yang berdasarkan nas, niscaya saya menyerukan mengqada puasa dan tidak meneruskan puasa. Begitu pula pertimbangan akad *istisna'*, karena sudah menjadi amalan manusia sejak zaman sahabat nabi yang kemudian dinisbatkan menjadi ijmak dan akad salam di samping pertimbangan teks nas juga amalan manusia.[209]

Hal senada juga diungkapkan Sarakhsi, "Sesungguhnya Imam Abu Hanifah berkata, bahwa '*uruf* itu dapat dijadikan pertimbangan hukum apabila tidak didapatkan dalam teks nas dan tidak bertentangan dengan teks nas."[210] Riwayat lain dari Sahal b. Muzahim melalui perkataan Imam Abu Hanifah, *"akhdh bi al-thiqah wa firar bi al-qabh* (mengambil *'urf* yang dapat diterima orang berilmu dan menolak *'urf* yang tidak diterima orang yang berilmu), dengan mengambil kira muamalah masyarakat, terhadap suatu yang telah lama berlangsung, kesemuanya itu dipadankan secara *qiyas*, sekiranya *qiyas* tidak dapat menyelesaikan, maka menggunakan metode

---

[207] Muhammad Abu Zahrah, (t.t.), *Tarikh al-Madhahib, op.cit.,* h. 163.

[208] Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *op.cit.,* j. 2, h. 834. Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.,* h. 271.

[209] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.,* h. 202-203.

[210] al-Sarakhsi (1997-1418 H), *Kitab al-Mabsut,* Tahqiq Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, *op.cit.,* j. 9, h. 17, dan j. 23, h. 18.

istihsan sekiranya bersesuaian; dan ketika *istihsan* tidak dapat menyelesaikan, maka kembali terhadap amalan masyarakat.[211]

Hal demikian tidak berarti sama sekali bahwa Imam Abu Hanifah meninggalkan metode *istihsan* dan memilih mengambil dalil *'urf*. *Istihsan* tetap dijadikan sebagai *manhaj istinbat* dengan mempertimbangkan *'urf* setelah tidak adanya teks nas dan kesesuaiannya. Meskipun Imam Abu Hanifah dan para sahabat-sahabatnya sepakat menjadikan adat sebagai sumber hukum ketika tidak didapati dalam teks nas dan tidak bertentangan dengannya, tetapi kadang-kadang mereka berbeda pendapat dalam cara menghukuminya. Contoh kasus, dalam persoalan perebutan dua tetangga tentang pagar (batas bangunan) yang menghadap keduanya dan pagar belakang berada di tempat yang lain. Menurut Imam Abu Yusuf dan Imam Muhammad al-Syaybani, bahwa pagar yang berada di belakang dan separuh dari bangunan nampak adalah miliknya, karena kebiasaan orang menjadikan pagar belakang itu di atas tanahnya supaya tanah dan pagarnya sama. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah hal itu adalah *al-'addah al-syarikah* (adat berserikat atau bersekutu), karena kadang-kadang menjadikan pagar itu menghadap arah tetangganya dan kadang kala menghadap jalan raya. Oleh karena itu tidak bisa dijadikan dalil pemilikan atas pagar tersebut.[212]

Dari keterangan di atas nampak jelas, bahwa Imam Abu Hanifah dalam melakukan muamalah menyerap tradisi yang berlaku dalam suatu masyarakat, meskipun tidak melalui *ijab qabul*, yang sebenarnya hal itu menjadi syarat jual beli, karena keridlaan itu dapat diketahui dengan melalui zahirnya, dan bukan batinnya. Namun dalam hal ini, keridlaan menurut Imam Abu Hanifah tidak harus melalui ijab dan qabul. Tradisi atau adat yang berlaku merupakan tanda keridlaan sehingga tidak harus melalui ijab dan qabul. Selain itu juga perlu dipertimbangkan kemadaratan yang akan berlaku sehingga menurutnya meskipun transaksi itu diperbolehkan tetapi jangan sampai terjadi penipuan atau *gharar*. Oleh karena itu boleh diteruskan dan boleh dibatalkan dengan *khiyar ru'yah*.

(f) Ijtihad Imam Abu Hanifah

---

[211] Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 271 boleh dilihat al-Sarakhsi (1997-1418 H), *Kitab al-Mabsut, op.cit.*, j. 17, h. 90.

[212] *Ibid.*, h. 271 dan boleh dilihat al-Sarakhsi (1997-1418 H), *Kitab al-Mabsut, op.cit.*, j. 17, h. 90.

Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan ijtihad dalam memutuskan pelbagai persoalan yang menyangkut aspek hukum, dan tidak semata-mata mengambil pendapat sahabat dan tabi'in apabila tidak diketahui langsung dari Rasulullah.[213] Karena itulah, dalam men-*istidlal* (mengambil dalil) hukum, Imam Abu Hanifah menggunakan teks wahyu murni (al-Qur'an dan al-Hadits) dan membatasi hadits dengan sangat ketat, sehingga selain *hadits mutawatir* dan *masyhur* ia menggunakan pertimbangan yang lebih. Sedangkan dalam men-*istinbat* (mengeluarkan) hukum dia mengoptimalkan pintu ijtihad dengan kekuatan akal dan menggunakan metode *qiyas* dan *istihsan*, seperti diungkapan Imam Abu Hanifah dalam dasar *usul fiqh*-nya " ... Maka saya berijtihad seperti mereka berijtihad." Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan *istihsan*, apabila ia merasa bahwa metode *qiyas* tidak memenuhi tujuan syarak.

Pernyataan Imam Abu Hanifah di atas memberikan pengertian, bahwa metode ijtihad yang digunakan Imam Abu Hanifah dalam mengeksplorasi kandungan hukum dalam teks al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak menggunakan dua metode yaitu *qiyas* dan *istihsan*.

Metode *qiyas* digunakan Imam Abu Hanifah dalam memaparkan aspek hukum, ketika tidak ada hukum yang terkandung dalam teks nas al-Qur'an secara jelas, al-Hadits(*mutawatir masyhur*), ijmak sahabat atau perkataan sahabat yang sesuai dengan pemikirannya. *Qiyas* merupakan permulaan ijtihad Imam Abu Hanifah dengan menyamakan hukum yang tidak tersurat dalam teks nas dengan hukum yang tersurat dalam teks nas karena adanya kesamaan *illat* (alasan serupa) antara keduanya.[214]

Kedudukan *qiyas* sebagai metode ijtihad dalam hal ini terjadi perbedaan di kalangan ulama *usul al-fiqh*. Kelompok jumhur ulama menggunakan *qiyas* sebagai dasar hukum dari hal-hal yang tidak jelas keterangannya dari nas al-Qur'an, al-Hadith, ijmak dan pendapat para sahabat. Kelompok mazhab *zahiriyyah* dan Syi'ah Imamiyyah yang sama sekali tidak menggunakan *qiyas*. Mazhab ini tidak mengakui adanya *illat* nas dan tidak memperluas wawasan untuk mengetahui tujuan legislasi Islam. Mereka menetapkan hukum hanya dari teks nas dengan mempersempit kandungan lafaz. Kelompok lain lebih memperluas penggunaan *qiyas*, dengan

---

[213] al-Qattan (1989-1409), *op.cit.*, h. 322.

[214] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Madhahib Fiqhiyyah*. Damsyiq: Dar al-Fikr, h. 162.

pelbagai hal karena kesamaan *illat*, sehingga *qiyas* dalam hal ini berfungsi men-*takhsis* keumuman dalil al-Qur'an dan al-Hadits.

Imam Abu Hanifah dalam hal ini termasuk kelompok ketiga yang mengembangkan memperluas pengembangan metode *qiyas*. Meskipun demikian, beliau membatasi penggunaan *qiyas*, melalui ungkapannya "Tidak diberlakukan teori *qiyas* terhadap segala sesuatu."[215] Diantaranya aspek *'ubudiyyah mahdah* (ibadah murni), karena akal dianggap tidak mampu mengeksplorasi *illat* yang terkandung di dalamnya.[216] Imam Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* dan memakai *istihsan* manakala aspek hukum tidak memenuhi *maqasid syar'iyyah.*

Istihsan merupakan kerangka metode ijtihad yang diformulasikan Imam Abu Hanifah sebagai respons teori *qiyas* yang menguasai perkembangan metode ijtihad pada permulaan abad pertama Hijrah. Pada saat itu Iraq sebagai pusat peradaban dunia Islam. Apabila teori *qiyas* dipaksakan sebagai satu-satunya metode ijtihad, maka akan terjadi benturan dengan fenomena masyarakat dan produk hukum yang dihasilkan tidak memenui harapan *maqasid syar'iyyah*. Dari latar belakang itu, Imam Abu Hanifah mempresentasikan teori *istihsan* dalam forum terbuka melalui pernyataannya, ... Imam Abu Hanifah membincangkan isu *qiyas* di depan para sahabat-sahabatnya, mereka ada yang sepakat dan ada yang menolaknya, ketika Imam Abu Hanifah berkata, Saya menggunakan *istihsan,* maka tidak ada seorang pun sahabat yang mampu mengikutinya, karena banyaknya hukum-hakam yang dikeluarkan melalui metode *istihsan*.[217]

Akal, dalam kerangka berfikir Imam Abu Hanifah, khususnya pada teori *istihsan*, dijadikan sebagai pisau analisis terhadap kebenaran teks nas untuk diimplementasikan dalam komunits Islam. Ketika melakukan analisis untuk menentukan diktum hukum, dihadapkan pada dua *ilhaq* (acuan). Di satu pihak ia berhadapan *ilhaq zahir* (acuan yang nampak) yang biasa dipakai sebagai dasar dalam menentukan hukum. Di lain pihak, dia dihadapkan pada *ilhaq khafi* yang dipandang lebih berpengaruh terhadap masalah ini dibandingkan *ilhaq* yang *zahir*. Namun persoalan ini bukan mengenaio *zahir* (nampak) dan *khafi* (samar), tetapi corak

[215] Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 262.
[216] *Ibid,* h. 262. Persoalan Ibadah meliputi salat, zakat, puasa haji dan lain-lainnya.
[217] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406 H), *op.cit.*, h. 258.

hukum yang sesuai dengan *maqasid syar'iyyah*, mengandungi nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan yang merujuk tehadap teks nas, ijmak dan *'urf*. [218]

Contoh, aurat seorang perempuan adalah dari hujung rambut hingga hujung kaki. Akan tetapi kemudian diperbolehkan melihat sebagian tubuhnya, karena ada hajat untuk kepentingan pemeriksaan oleh seorang doktor terhadap pasiennya. Di sini terdapat pertentangan kaedah, bahwa seorang wanita adalah aurat, karena memandang wanita akan mendatangkan fitnah, menurut teori *qiyas* melihat perempuan yang boleh menimbulkan fitnah adalah haram. Sedangkan menurut teori *istihsan* diperbolehkan karena adanya sesuatu sifat yang kemungkinan besar akan mendatangkan *masyaqat* (kesukaran) dalam kondisi-kondisi tertentu, seperti ketika dalam pengobatan. Yang digunakan dalam hal ini dipakai *illah al-taysir* (memudahkan).[219]

Hasil ijtihad Imam Abu Hanifah di atas kemudian dirumuskan oleh pengikutnya melalui teori *induktif* atau praktis, yaitu teori yang memberikan *legitimasi* (pengesahan) terhadap hasil-hasil ijtihad berkenaan dengan masalah-masalah *furu'* (cabang) yang telah ditetapkan oleh ulama mazhab yang mendahuluinya dengan merumuskan kaedah-kaedah *usuliyyah* dan juga sebagai bahan berargumentasi. Teori aliran *usul fiqh* ini semata-mata untuk menggali masalah-masalah *furu'* dan pendapat-pendapatnya.[220]

Persoalan *furu'* sebagai rujukan untuk dijadikan metode ijtihad yang baku oleh mazhab Hanafi itu bukan hasil dari fatwa Imam Abu Hanifah murni, tetapi melalui musyawarah dengan melalui perdebatan secara ilmiah dan *jama'i* (kolektif) diantara Imam Abu Hanifah dengan murid-muridnya, kemudiam hasil yang disepakati dibukukan dan dijadikan bahan untuk membangun metode ijtihad, tetapi perkara yang diikhtilafkan dibukukan dan dijadikan sebagai pertimbangan, tidak dijadikan bahan untuk membangun metode ijtihad.[221]

Meskipun Imam Abu Hanifah tidak merumuskan kaedah-kaedah yang terbukukan secara sistematik, tetapi pemikiran Imam Abu Hanifah memberikan

---

[218] Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta'liq Dr. Rafiq al-'Ajam*), j. 2, Beirut: Dar al-Ma'arif, h. 190.

[219] Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (2001 M/1421 H), *Kitab al-Mabsut, Tahqiqi Muhammad Hasan Isma'il,* j. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h .151.

[220] 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1999-1420), *Manhajiyyat al-Imam Muhammad b. Idris al-* Syafi'i, Lubnan: Dar Ibn Hazm, h. 213. Boleh dilihat kitab karangan Muhammad Mustafa Syalabi dan Abu Zahrah.

[221] Muhammad Ma'ruf al-Dawlabi (1960 M/1385 H), *op.cit.* h. 136.

makna yang bererti dalam metode *istinbat* hukum bagi pengikut-pengikutnya. Dalam konteks ini dapat kita lihat bagaimana ulama *Hanafiyyah* merumuskan kaedah-kaedah *usuliyyah* dari *furu'* (hasil pemikiran) imam mereka. Dalam kaitan ini, ulama *Hanafiyyah* menetapkan kaedah: "Sesungguhnya *lafaz* tidak boleh digunakan untuk makna *haqiqi* dan *majazi* secara serentak, dan *lafaz musytarak* tidak boleh digunakan kecuali untuk makna satu saja".[222] Ketika kaedah itu didapati pertentangan dengan fiqh Imam Abu Hanifah, mereka mengubah sesuai kaedah dengan menyesuaikan pendapat imam-imam mereka.

Keterangan ini memberikan gambaran cara ulama *Hanafiyyah* dalam merumuskan metode *usul fiqh* dari hasil ijtihad Imam Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya. Metode *usul fiqh* mazhab Hanafi nampaknya statik dibandingkan dengan metode *usul fiqh* Syafi'i atau *mutakallimin*, sebab metode *usul fiqh* mazhab Hanafi diperuntukan semata-mata untuk mempertahankan hasil fiqh mazhabnya. Meskipun demikian, metode tersebut secara umum mampu memberikan pengaruh yang besar dalam perkembangan hukum fiqh di seluruh dunia.

Pemikiran Imam Abu Hanifah dirumuskan dalam kitab *Usul al-Jassas* yang dikarang oleh al-Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi, meninggal tahun 370 H. Kitab ini mengandung bantahan atas Imam Syafi'i yang membatalkan metode *istihsan*, yang mengatakan bahwa *istihsan* adalah suatu hukum yang bersedap-sedap dan bersandar kepada hawa nafsu. Al-Jassas mengatakan bahwa orang mengatakan demikian berarti dia tidak mengerti maksud *istihsan*.

Keterangan tersebut di atas merupakan kerangka metode *Hanafiyyah* (metode mazhab Hanafi). Dari situ kemudian terlahirlah beberapa kitab *usul fiqh* yang disusun menurut aliran tersebut, di antaranya adalah *Kitab al-Usul* karya Abi Hasan al-Karkhi (wafat 380 H). Sedangkan yang lebih luas ialah *Kitab Usul al-Fiqh* karya Abu Bakr al-Razi yang terkenal dengan nama *al-Jassas* (wafat 380 H). Kemudian disusul dengan kitab kecil bertajuk *Ta'sis al-Nazar* karya al-Dabbusi (wafat 430). Kitab tersebut menjelaskan secara ringkas kaedah-kaedah *usul al-fiqh* yang telah disepakati dan yang diperselisihkan oleh imam-imam mazhab Hanafi dengan imam-imam lain.

Setelah itu, muncul seorang ulama besar yang bernama al-Bazdawi (wafat 483). Beliau menyusun sebuah kitab berjudul *Usul al-Bazdawi* yang sangat ringkas

---

[222] *Ibid.,* h. 17.

dan mudah difahami, dan disusun dengan metode mazhab Hanafi. Kemudian, muncul pula Imam Sarakhsi penyusun *Kitab al-Mabsut* yang senada dengan *Kitab Usul al-Bazdawi,* hanya ia lebih luas dan teperinci. Setelah itu terbit pula beberapa kitab yang disusun menurut metode mazhab Hanafi, baik itu me-*resume* atau menjabarkan kitab-kitab terdahulu seperti *Kitab al-Manar* dan lain-lain.

Manahij al-Istinbat Imam Syafi'i

Imam Syafi'i seorang ilmuwan berbangsa Quraisy, yang mewarisi hukum fiqh dari sahabat, tabi'in dan Imam mujtahid yang mendahuluinya, dan juga memperoleh gambaran tentang pemikiran fiqh ahli Madinah yang dipelajari dari Imam Malik, fiqh Makkah yang dipelajari semasa bermastautin di sana, dan fiqh ahli Iraq dari Imam Muhammad b. Hasan.[223] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pandangan Imam Syafi'i adalah hasil penggabungan antara fiqh Madinah dan fiqh Iraq. Imam Syafi'i (ulama mutakallimin) membina dasar kaedah-kaedah *usul al-fiqh* melalui pembahasan ilmu secara sistematik, bukan dari hukum-hukum *furu'* hasil fatwa para ulama. Namun rumusan metode yang dibina sebagai barometer bagi aktivitas *istinbat* (mengeluarkan hukum) dari nas.[224]

Dalam membangun kaedah-kaedah *usul al-fiqh*, Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah memiliki cara dan pandangan yang sangat berlainan. Imam Syafi'i menggunakan beberapa pendekatan; *pertama* pendekatan sejarah, yaitu mengkaji cara melakukan *istinbat al-ahkam* yang dilakukan oleh sahabat Nabi, para tabi'in dan aliran fiqh dari ahli Madinah (Imam Malik), dan ahli fiqh Iraq (Imam Muhammad b. Hasan) dan ahli fiqh dari Makkah. Di samping itu, Imam Syafi'i mengkaji pelbagai persoalan dan sebab-sebab yang menjadi perselisihan dan perbedaan pandangan diantara mereka. *Kedua* pendekatan logik dan filosofis, yaitu membicarakan susunan bahasa, asal usul bahasa dalil-dalil syarak dengan menggunakan akal secara akademik dan teoritik terhadap pelbagai permasalahan.[225]

Daripada dua pendekatan tersebut Imam Syafi'i menyusun kaedah-kaedah yang baku dan sistematik dengan menggunakan teori deduktif atau teoritis murni. Teori deduktif ialah menetapkan kaedah-kaedah umum kemudian disimpulkan

[223] *Ibid.,* h. 14. Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh, Op.cit.,* h.13.
[224] *Ibid.,* h. 40.
[225] *Ibid.,* h. 19.

melalui rumusan-rumusan yang bersifat khusus secara akademik dan teoritis yang terlepas dari permasalahan yang terdapat dalam pelbagai mazhab tanpa bertujuan untuk menguatkan atau membatalkan mazhab lain, bahkan boleh dijadikan sebagai kayu pengukur terhadap mazhabnya atau mazhab lain dalam meng-*istinbat*.[226] Adapun dasar mazhab Syafi'i adalah al-Qur'an dan Hadits, ijmak, perkataan sebagian sahabat Nabi dan *qiyas*. Selanjutnya Imam Syafi'i menjelaskan secara sistematik terhadap kedudukan dasar mazhabnya sebagai berikut:[227]

(a) Kedudukan al-Qur'an

Sebagaimana ulama yang lainnya, Imam Syafi'i menetapkan bahwa al-Qur'an merupakan *masadir al-ahkam al-asasi* (sumber hukum yang asas), bahkan ditegaskan, tidak ada yang diturunkan kepada penganut agama manapun, kecuali petunjuknya terdapat dalam al-Qur'an. Beliau sentiasa mencantumkan ayat al-Qur'an setiap kali mengeluarkan pendapat. Mengikut pandangannya, al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab.[228] Dasar pemikiran Imam Syafi'i tersebut dirumuskan dalam kitab *al-Risalah* secara teoritis dan akademik.

Jadi untuk memahami hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya haruslah orang yang memiliki kepakaran dalam pelbagai bidang, terutama menyangkut ulum al-Qur'an.[229] Dalam hal ini Imam Syafi'i mengkategorikan lafaz dari segi *dilalah*-nya ayat-ayat al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian.

Pertama, bentuk ayat yang jelas maksudnya tidak memerlukan *ta'wil* (penafsiran), dan juga tidak memerlukan ijtihad dan penjelasan selain al-Qur'an, seperti perkara-perkara yang diwajibkan, (salat, zakat, haji puasa dan lain-lain), dan perkara-perkara yang diharamkan, contoh zina, minum khamar, makan bangkai, semua ini sudah dijelaskan dalam al-Qur'an.

---

[226] *Ibid.,* h. 18, Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *op.cit.,* h. 38. Abu Sulayman (1999-1420), *op.cit.,* h. 212.

[227] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.,* h. 22.

[228] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op. cit.* h. 40-42.

[229] *Ibid.,* h. 506. Imam Syafi'i memuat persyaratan hakim yang layak untuk berfatwa adalah Alim dalam ilmu al-Qur'an, mengerti *nasikh wa mansukh*, bentuk lafaz umum dan khusus dan bahasanya, memahami Hadith Nabi Muhammad, memahami pendapat ulama *mutaqddimun* dan *mutaakhirun*, alim dengan bahasa Arab, cerdas membedakan antara ayat muhkam dan *mutasyabih*, dan cerdik dalam mengimplementasikan teori *qiyas*, jika kurang memenuhi satu daripada syarat tersebut tidak dibolehkan. Kitab *al-Umm*, j. 7, h. 274, dan di dalam kitab *al-Risalah,* h. 509.

Kedua, bentuk ayat yang memerlukan penafsiran dan penjelasan. Dalam hal ini Allah memberikan hak sepenuhnya kepada Rasulullah untuk mentafsirkan, menjelaskan maksud ayat al-Qur'an, seperti *kayfiyyah* salat, bilangan salat, waktu salat, mengeluarkan zakat. Terdapat juga bentuk ayat yang memerlukan penafsiran melalui ijtihad. Hal ini berlaku kepada siapa saja yang mampu memenuhi kriteria sebagai seorang mujtahid. Di sini peranan Nabi Muhammad dan umatnya untuk mampu menggali khazanah dan rahsia keilmuan yang terkandung dalam al-Qur'an.

Menurut Imam Syafi'i, *dilalah* (petunjuk) *lafaz* dalam al-Qur'an terbagi menjadi beberapa bagian. Bentuk ayat al-Qur'an yang umum tidak ada kekhususan, bentuk lafaz umum dan makna khusus di dalamnya, bentuk lafaznya umum yang dikehendaki adalah khusus.[230] Dalam istilah lain, lafaz itu dapat dilihat dari penggunaan *lafaz 'am* (ungkapan bersifat umum), pada sebagiannya dapat dipastikan bahwa *lafaz 'am* itu dimaksudkan untuk menunjukkan pengertian umum tetapi dalam penggunaan lain ia mengandung kemungkinan *takhsis* (pembatasan) pada sebagian cakupannya. Selain itu, ada pula *lafaz 'am* yang digunakan untuk menunjukkan pengertian khusus, baik yang diketahui secara jelas maupun yang diperoleh melalui petunjuk susunan redaksi (*siyaq al-kalam*). Dalam hal ini Imam Syafi'i menulis secara sistematik istilah tersebut dalam kitab *al-Risalah.*

Istilah-istilah yang diungkapkan oleh Imam Syafi'i menunjukkan, bahwa wujud hubungan yang saling menerangkan antara awal dan akhir kalimat, berkaitan makna dengan ungkapan atau isyarat serupa merupakan ilmu dan seni bahasa tahap tinggi di kalangan bangsa Arab. Hal ini diketahui secara jelas oleh para ahli bahasa Arab, walaupun mungkin dianggap asing (*mustanqar*) oleh orang yang tidak mengusai bahasa al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan demikian, jelas bahwa menurut Imam Syafi'i, setiap ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'an harus difahami sebagimana orang Arab memahaminya dalam bahasa mereka.[231]

---

[230] Muhammad b. Idris al-Syafi'i, (t.t.), *op.cit.* h. 53-58 (العام به يراد عاما الكتاب من نزل ما بيان
الخصوص ويدخله)
الخاص كله به يراد الظاهرة عام الكتاب من مانزل بيان) (والخصوص العام يجمع وهو الظاهر عام الكتاب من ماأنزل بيان باب

[231] '*Am* ialah kata-kata yang mengandungi pengertian umum meliputi banyak satuan (*afrad*), Khas ialah kata-kata khusus menunjukkan objek tertentu secara terbatas. Lafaz *mutlaq*, ialah ungkapan lepas tanpa kaitan, dan *Muqayyad* yang dikaitkan dengan sifat tertentu. *Haqiqah* ialah kata yang digunakan untuk pengertian aslinya sedangkan *Majaz* yang digunakan untuk pengertian lain. *Musytarak* ialah kata yang dapat menunjukkan dua pengertian atau lebih. *Mujmal* ialah lafaz atau kalimat yang tidak jelas maksudnya sehingga memerlukan penjelasan dari luar ungkapan itu sendiri, sedangkan mubayyan ialah yang memberikan pengertian cukup jelas terhadap dirinya.

(b) Kedudukan al-Hadits

Imam Syafi'i tidak membedakan antara al-Qur'an dengan al-Hadits. Kedua-duanya dianggap sebagai *masadir al-ahkam* (sumber hukum yang asas), karena bentuk lafaz dalam al-Qur'an itu ada yang bersifat *sarih* (jelas) dan ada yang bersifat *mujmal* yang memerlukan penjelasan. Oleh karena itu, hadits dalam hal ini diposisikan Imam Syafi'i sebagai *mubayyin* (menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'an) yang masih *mubham* (samar), *mentafsil* (merinci) ayat yang masih *mujmal,* men-*takhsis* ayat yang umum dan menjelaskan ayat yang *nasikh* (menghapus) dan ayat yang *mansukh* (yang dihapus). Selain itu hadits juga sebagai wahyu. Jadi, Imam Syafi'i mewajibkan hukum yang telah diperintahkan oleh Rasulullah.[232] Dengan demikian Imam Syafi'i memposisikan hadits dalam menjelaskan hukum Islam, dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian.

Pertama, al-Hadits berfungsi menjelaskan ayat yang masih *mubham* (samar), mentafsir ayat yang *mujmal*, men*-takhsis* ayat yang masih umum menjelaskan antara ayat yang *nasikh* (menghapus) dan *mansukh* (dihapus). Diantara contoh dalam perkara ini adalah penjelasan tentang *kayfiyah* salat, bilangan salat, zakat, meliputi kadar zakat dan bilamana zakat dikeluarkan.[233] Begitu juga lafaz "تنكح" yang disebut dalam al-Qur'an surah al-Baqarah (2): 22. Lafaz tersebut mempunyai arti dua, yakni *al-'Aqd* dan *al-Jima'*. Imam Syafi'i dalam hal ini mengambil makna *al-jima'*, dengan dasar al-Hadits.[234]

*Kedua***,** al-Hadits menambah kewajiban-kewajiban syara' yang ketentuan asasnya telah ditetapkan oleh nas al-Qur'an. Artinya al-Hadits datang dengan membawa hukuman-hukuman tambahan yang menyempurnakan ketentuan-ketentuan asas tersebut, contohnya *li'an*. *Ketiga***,** al-Hadits membawa hukum yang tidak ada ketentuannya dalam nas al-Qur'an, tidak pula merupakan tambahan terhadap nas al-Qur'an. Hukum-hukum yang hanya dibawa oleh Rasulullah dalam kategori ini seperti mengharamkan makan keledai kampung (*al-humur al-ahliyah*), daging binatang buas dan beberapa ketentuan *diyat*.

Kedudukan *hadits ahad* masih diperdebatkan di kalangan ulama, karena *hadits ahad* memberi faedah ilmu anggapan yang kuat (*al-zanni al-rajih*), tidak

---

[232] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*
[233] *Ibid*., h. 91-93.
[234] *Ibid*., h. 161.

memberikan ilmu yang pasti karena keterkaitan *hadith ahad* hingga sampai pada Nabi masih ada keraguan.[235] Pengarang kitab *Kasyf al-Athar* berpendapat bahwa hubung kaitnya wujud *syubhah* (keraguan), baik dari segi redaksi mahupun dari segi makna. Adanya *subhat* dari segi redaksi disebabkan karena kemusykilan al-Hadits sampai pada Rasulullah belum mencapai tingkatan *qat'i* (pasti). Sedangkan *subhat* dari segi makna karena umat (pada tingkatan generasi setelah tabi'in) telah menerimanya karena ada subhat dalam sanadnya pada diri Rasulullah.[236]

Imam Syafi'i termasuk yang paling banyak menggunakan *hadits ahad*. Ia dalam hal ini berpendapat, bahwa *hadith ahad* boleh dijadikan sebagai *hujjah* dan dalil apabila memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Syarat-syarat tersebut di antaranya; *pertama*, *rawi* yang meriwayatkan hadits mesti *thiqah* (Adil dan bagus hafalannya). *Kedua*, *ma'ruf* tentang kebenaran hadits yang diriwayatkan. *Ketiga*, *'alim* dalam makna dan lafaz hadits yang diriwayatkan. Apabila meriwayatkan hadits tersebut hanya *ma'na* saja dan tidak meriwayatkan secara lafaznya, maka tidak dapat diterima. *Rawi* dalam meriwayatkan hadits benar-benar *thiqah*. Hadits yang diriwayatkan tidak bertentangan dengan hadits ahli ilmu. Empat syarat tersebut berlaku dari tiap-tiap tingkatan *rawi* sehingga sampai kepada Rasulullah.[237]

(c) Kedudukan Ijmak

Ijmak adalah salah satu dalil syarak yang memiliki tingkat kekuatan argumentasi setingkat dibawah al-Qur'an dan al-Hadits yang dapat dijadikan sebagai pedoman dalam menggali hukum syarak. Jumhur ulama sepakat menganai hal itu.[238] Apabila yang dimaksud ijmak di sini adalah kesepakatan para *mujtahid* terhadap hukum-hukum syarak yang telah ditetapkan berdasarkan dalil nas *qat'i* seperti salat, puasa, zakat, haji dan lain-lainnya. Perkara tersebut bukan merupakan ijmak karena sudah berdasarkan teks nas yang *qat'i*. Ijmak dalam hal ini tidak mempunyai peranan apa-apa. Maksud ijmak di sini adalah mampu mengangkat hukum yang bersifat *zanni* kepada hukum yang bersifat *qat'i*.

---

[235] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*, h. 190.

[236] 'Abd al-'Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997 M/1417 H), *Kasyf al-Asrar 'an Usul Fakhr al-Islami al-Bazdawi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 990.

[237] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 370. Boleh dibuka dalam karangan Sayf al-Din Abi al-Hasan 'Ali b. Abi 'Ali b. Muhammad al-Amidi (1967),*al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, j. 1, Kaherah: h. 178, Jamal al-Did 'Abd al-Rahmin al-Asnawi (1345), Nihayah *al-Sul fi Syarh Minhaj al-Usul*, Kaherah: al-Matba'ah al-Salafiyyah, h. 294-310.

[238] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 156.

Para ulama berbeda pendapat tentang kemungkinan terjadinya ijmak dan nilai argumentasinya. diantara mereka ada yang berpendapat, jika yang dimaksud ijmak itu adalah kesepakatan para sahabat sesudah meninggalnya Rasulullah, maka para ulama sepakat untuk menjadikannya sebagai dalil (hujah).[239] Sebaliknya, apabila yang dimaksud ijmak itu kesepakatan *mujtahid* dalam setiap masa terhadap hukum-hukum syarak, maka terjadi *ikhtilaf* di kalangan ulama. Mereka berbeda pendapat dalam menentukan ulama *mujtahidin* yang berhak menentukan ijmak tersebut, sebab para *mujtahid* bermastautin di pelbagai negara dan kota yang tidak mungkin dipertemukan dalam satu tempat. Oleh itu tidak mungkin terjadi kesepakatan antara mereka karena kota dan tempat tinggal mereka saling berjauhan.

Oleh karena itu, ijmak yang menjadi perdebatan di sini adalah ijmak para *mujtahid* setelah masa sahabat Nabi. Jumhur ulama berpendapat ijmak yang dapat dijadikan hujah dalam menetapkan hukum syarak adalah *ijma' Jumhur al-'ulama'* yaitu kesepakatan setiap *mujtahid* ummah atau keputusan *Ahl al-hilli wa al-'aqdi* terhadap suatu perkara dalam setiap masa yang tidak dikhususkan pada masa sahabat saja.[240] Menurut sebagian ulama yaitu Dawud al-Zahiri, Ibn Hazm, Ibn Hibban dan Ahmad b. Hanbal, ijmak dijadikan hujah hanya berlaku masa sahabat saja, karena mereka berdalil bahwa, berlakunya ijmak pada masa sahabat itu didasarkan pada amaliyyah Rasulullah.[241]

Mazhab Syi'ah berpendapat, bahwa ijmak yang dapat dijadikan sebagai hujah (dalil) adalah ijmak para Imam dan mujtahid dari mazhab Syi'ah. Sementara itu menurut Imam Malik, ijmak yang dapat dijadikan hujah adalah ijmak penduduk Madinah terhadap masalah-masalah yang didasarkan pada pendapat para ulama. Sedangkan menurut mazhab Maliki yang dapat dijadikan sebagai hujah adalah ijmak penduduk Madinah yang ditetapkan Rasulullah.[242] Imam Syafi'i sendiri, setelah menetapkan al-Qur'an dan al-Hadits sebagai dalil syarak, kemudian menetapkan ijmak sebagai "*hujjah syar'iyyah*". Ketika Imam Syafi'i ditanya alasan mengapa ijmak manusia dijadikan hujah bukan al-Qur'an dan Sunnah, sementara mereka tidak

[239] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*, h. 198. dan h. 212.

[240] Mustafa al-Khin (2003-14240), *op.cit.*, h. 456.

[241] Wahbah al-Zuhayli (1977), *Usul al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, j. 1, Beirut: Dar al-Fikr, h. 522.

[242] *Ibid.* Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.* h. 373.

meriwayatkan dari Nabi Muhammad, beliau menjawab karena "*Ijma' al-ummah*" tidak mungkin berbeda dengan al-Qur'an, Sunnah Nabi dan tidak mungkin salah.[243]

Imam Syafi'i tidak menjadikan semua ijmak sebagai hujah *syar'iyyah*, hanya ijmak pada masa sahabat saja. Perkara ini dapat kita lihat pada dialog Imam Syafi'i tentang kriteria seseorang yang ijmaknya dapat diterima, sama ada mereka itu hidup dalam satu masa atau mereka itu sebagai seorang mujtahid. Imam Syafi'i membuka dialog, "Siapa diantara ulama yang ijmanya dapat dijadikan sebagai hujah?", ada yang menjawab, "yaitu orang-orang yang diakui (diangkat) oleh penduduk suatu negara sebagai ahli fiqh yang fatwa-fatwanya dapat diterima oleh penduduk tersebut dengan senang hati".

Jawaban tersebut ditolak oleh Imam Syafi'i, karena tidak ada satupun ulama dalam satu negara yang mempunyai sifat-sifat seperti di atas. Barang kali ada seseorang yang diakui sebagai ahli fiqh oleh sebagian penduduk, akan tetapi penduduk yang lain menganggapnya sebagai orang bodoh yang tidak berhak untuk memberikan fatwa, sehingga fatwanya tidak dapat diterima.[244] Dalam hal ini Imam Syafi'i merujuk pada sebuah hadits yang diungkapkan oleh 'Umar b. Khattab yang dimuat dalam kitab *al-Risalah*:

> Suatu ketika Rasulullah S.AW. berdiri di hadapan kita (para sahabat) sebagaimana saya berdiri dihadapan kalian. Kemudian generasi sesudahnya (tabi'in) kemudian generasi sesudahnya lagi (tabi'in tabi'in). Setelah generasi itu, muncullah kebohongan, sehingga ada seseorang yang bersaksi, padahal ia tidak diminta untuk menjadi saksi. Ingatlah barang siapa ingin masuk surga, maka ikutilah para jama'ah karena syaitan itu bersama orang yang menyendiri dan ia akan lebih jauh kepada dua orang dibanding dengan seseorang. Jika ada dua sejoli (seorang laki-laki dan seorang perempuan) yang bukan suami isteri, dan bukan muhrim (bersepi-sepi), maka syaitanlah temannya yang ketiga. Barang siapa bergembira atas kebaikannya, dan bersedih atas keburukan perbuatannya, maka ia adalah orang mukmin sejati.[245]

Imam Syafi'i memberikan pandangan bahwa ijmak tidak akan berlaku terhadap negara yang berbeda, karena apabila terjadi perbedaan negara, maka akan terjadi percampuran antara orang-orang muslim dengan orang-orang kafir, orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang *fasiq*.[246] Oleh itu akan lahir berbagai pendapat dengan sejumlah kapasitas keilmuannya. Dengan demikian dapat dipahami,

[243] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 471-472.
[244] *Ibid.*
[245] *Ibid.*
[246] *Ibid.*, h. 475.

bahwa jika dalam satu negara tidak ada seorang ulama yang fatwanya diterima secara bulat saja oleh seluruh penduduknya, apalagi ulama yang fatwanya diterima oleh seluruh penduduk antara negara (dunia).

Berdasarkan pandangan Imam Syafi'i di atas dapat difahami, bahwa Imam Syafi'i menolak ijmak mujtahid setelah sahabat, karena setiap pendapat seorang ulama mempunyai cacat yang menjadi bahan kritik terhadap ulama dan akan menimbulkan *ikhtilaf* antara ulama yang satu dengan ulama yang lain. Di samping itu, para ulama tinggal di pelbagai negara yang saling berjauhan, sehingga mereka tidak mungkin akan bertemu. Meskipun Imam Syafi'i menolak kemungkinan akan terjadi ijmak mujtahid, tetapi dia menerima ijmak terhadap hukum-hukum yang diperdebatkan di kalangan sahabat.

(d) Kedudukan *Qiyas*

Qiyas menurut ulama *usul al-fiqh* yaitu menerangkan hukum sesuatu yang tidak ada nasnya dalam al-Qur'an dan al-Hadits dengan cara membandingkan dengan sesuatu yang ditetapkan sesuatu yang berdasarkan nas, atau menyamakan sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan sesuatu yang ada nas hukumnya karena ada persamaan *illat* hukumnya.[247] Dalam pengertian tersebut ulama *usul al-fiqh* mengembalikan ketentuan hukum sesuatu kepada sumber hukum yang asal (al-Qur'an dan al-Hadits), karena hukum Islam itu kadang kala disebut dalam al-Qur'an secara *'ibarah* (tersurat) dan adakalanya secara *'isyarah* (tersirat).

Terjadi perdebatan di kalangan ulama ahli *usul al-fiqh* tentang kedudukan *qiyas* sebagai sumber hukum. Kelompok jumhur menggunakan metode *qiyas* sebagai dasar hukum terhadap perkara-perkara yang tidak jelas nasnya. Pendapat mazhab Zahiriyyah dan Syi'ah Imamiyyah yang sama sekali tidak menggunakan *qiyas*, tidak mengakui adanya *illat* nas dan tidak berusaha mengetahui sasaran dan tujuan nas. Mereka juga tidak melihat hukum dari pendekatan *illat*. Mereka hanya melihat dari pendekatan teks nas semata. Sedangkan kelompok yang memperluas pemakaian *qiyas* memandang bahwa persamaan *illat* itu dapat dijadikan sebagai hukum bahkan dapat men-*takhsis* keumuman dalil al-Qur'an dan al-Hadits.[248]

---

[247] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*, h. 218.
[248] *Ibid.*, h. 224.

Imam Syafi'i mengatakan bahwa setiap peristiwa pasti ada kepastian hukum dan umat Islam wajib melaksanakan. Akan tetapi jika tidak ada ketentuan hukum yang pasti, maka harus dicari melalui ijtihad, dan ijtihad yang benar hanya melalui *qiyas*.[249] Dari pengertian tersebut dapat dimengerti, bahwa Imam Syafi'i tidak menafikan ijtihad, hanya saja ijtihad yang digunakannya memakai metode *qiyas* yang berfungsi untuk *istinbat* hukum dan mengambil dalil hukum. Ini karena nas ada yang bersifat *dilalah al-nass* (tersurat dalam teks nas) dan *dilalah al-'isyari* (tersirat dalam teks nas). Imam Syafi'i memandang *qiyas* merupakan keperluan *syar'iyyah*, di mana para mujtahid dituntut mengeluarkan hukum di pelbagai daerah terhadap persoalan-persoalan yang tidak terdapat dalilnya dalam al-Qur'an, hadits dan ijmak ulama.[250]

Jadi, Imam Syafi'i menempatkan *qiyas* sebagai sumber hukum yang ke empat setelah al-Qur'an, al-Hadits dan Ijmak, dan dia mengatakan bahwa *qiyas* bukan hukum Allah dan bukan pula hukum Rasulullah. *Qiyas* dan ijtihad adalah dua nama yang memiliki makna yang satu.[251] Ijtihad dilakukan karena tidak ada hukum yang jelas dalam nas. Karena itu, diperintahkan menerapkan metode *qiyas* terhadap ayat yang menunjukkan makna *zahir* (jelas), dan tidak boleh men *qiyas* (menyamakan) hukum dengan makna *batin* (tersirat).[252]

Ijtihad dengan menggunakan *qiyas* sebenarnya merupakan penetapan hukum berdasarkan aspek *illat* (alasan) rasional sesuai dengan prinsip-prinsip silogisme, yaitu upaya mencari sesuatu kesimpulan dari dua bentuk premis yang berpegang pada prinsip analogi, dan persamaan *illat* akan melahirkan persamaan hukum serta memiliki tujuan yang sama. Ketetapan hukum berdasarkan alasan (*illat*) tersebut merupakan isyarat al-Qur'an tentang keharusan menggunakan *qiyas* dalam kasus-kasus yang tidak ada nasnya. Apabila teks nas tidak difahami dengan cara demikian, maka Islam tidak mampu menjawab fenomena yang semakin berkembang, dan perintah-perintah Allah itu hanya bernilai *ta'abudiyyah* tanpa semangat rasionalisme, sedangkan Allah tidak menghendaki hal ini. Oleh karena itu Imam Syafi'i

---

[249] Muhammad b. Idris Syafi'i (t.t.), *opcit.*, h. 477.

[250] Muhammad b. Idris Syafi'i (1961-1381 H), *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, h. 201.

[251] Muhammad b. Idris Syafi'i (t.t.), *al-Risalah*, *op.cit.,* h. 477.

[252] *Ibid.,* h. 476.

mengoptimalkan teori *qiyas* melalui *illat* (sebab) untuk menciptakan hukum yang tidak ada nasnya terhadap hukum yang ada nasnya.[253]

Imam Syafi'i membedakan *qiyas* dalam dua bentuk. *Pertama, qiyas ma'na*, yakni *qiyas* di mana unsur persamaan yang menjadi sandaran *qiyas* antara hukum *asl* dan hukum *furu'* itu tunggal. Makna dan tujuan hukum *furu'*, pada kategori pertama ini, sudah tercakup dalam kandungan hukum asal atau bagian dari pengertian hukum asal. *Kedua, qiyas syahbah*, yakni *qiyas* di mana persoalan *furu'* yang ketentuan hukumnya ditetapkan dengan cara merujuk pada hukum asal yang ada nasnya itu mempunyai beberapa unsur persamaan dengan beberapa hukum asal.[254]

Berdasarkan rumusan *manahij istinbat* Imam Syafi'i di atas, muncullah pelbagai kitab *usul al-fiqh* yang disusun menurut aliran teoritis. Yang termasyhur di antaranya adalah *al-Mu'tamad,* yang dikarang oleh Abu Hasan Muhammad Ibn 'Ali al-Basri (wafat 413), *al-Burhan* oleh Imam Haramain, seorang ulama mazhab Syafi'i (wafat 487 H), *al-Mustasfa* karya al-Ghazali. Kedudukan ketiga kitab tersebut menjadi referensi dalam mengembangkan teori teoritis murni. Selanjutnya terdapat beberapa kitab yang meringkas dan mensyarahi, diantaranya adalah *kitab al-mahsul* yang dikarang Imam Fahruddin al-Razi, *kitab al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* yang ditulis Imam Abu Husayn 'Ali yang terkenal dengan sebutan Imam Amidi (631 H) dan sejumlah kitab lainnya.

Latar Belakang Politik

Peranan politik sangat dominan dalam mempengaruhi pembentukan hukum Islam pada awal perkembangan agama ini. Tiga abad pertama (abad VII hingga IX M.) dikenali sebagai periode pembentukan syari'ah. Pada masa inilah ditentukan sejarah utama pembentukan syari'ah yang mencakup watak kawasan, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.[255] Faktor-faktor kewilayahan dan demografis ini mempengaruhi sifat politik dan sosiologis, serta memberikan landasan bagi

[253] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990-1410), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr. j. 7, h. 85. Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.* h. 541. Dalam hal ini ditetapkan dalam al-Qur'an tentang *had al-'ammah* (hukuman hamba perempuan) itu separuh hukuman perempuan merdeka, di-*qiyas*-kan pada hamba laki-laki. Dan juga Imam Syafi'i menyebutkan bekas jilatan babi wajib dibasuh tujuh kali dikiyaskan dengan jilatan anjing.

[254] *Ibid.,* h. 479.

[255] Untuk mengkaji tentang proses ini dan faktor yang berkait, lihat Marshall G.S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, vol. 1, bk, 1, dan Ira M. Lapidus (1988), *A History Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, bab 3 dan 4.

pengembangan institusi dan polisi selama tiga abad pertama, sehingga berpengaruh terhadap penetapan syari'ah (hukum Islam).

Perkembangan hukum Islam yang dipengaruhi oleh pergolakan politik terjadi sejak Rasulullah meninggal. Pasca Rasulullah, kepemimpinan umat Islam dipegang oleh Khalifah Rasyidun ('Abu Bakr, 'Umar b. Khattab, 'Uthman b. 'Affan dan 'Ali b. Abi Talib). Pada masa itu, hukum Islam berkembang sesuai dengan corak karakter pemimpin yang berkuasa. Namun, persoalan-persoalan hukum yang tidak menentu masih boleh diselesaikan dengan merujuk pada sumber hukum asasinya (al-Qur'an dan al-Hadits). Ketika tidak dijumpai dalam teks nas, mereka melakukan ijtihad dengan semangat tetap kembali terhadap teks nas, melalui pendekatan *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud*. [256]

Selepas zaman Khalifah Rasyidun, pemerintahan dipegang oleh Bani 'Umayyah yang memindahkan pusat pemerintahan umat Islam dari Madinah ke Damsyik. Bani Umayyah melakukan gerakan simpati kepada orang-orang Arab- akibat dari perseteruannya dengan Khalifah 'Ali b. Abi Talib dan berupaya meredakan kemarahan orang-orang Arab atas tindakan politik yang menentang pemerintahan yang sah (Khalifah 'Ali b. Abi Talib). Namun demikian, Khalifah Bani Umayyah tidak memberikan perhatian yang lebih terhadap perkembangan hukum Islam pada masa itu. Beliau sibuk dengan kegiatan politik, yaitu menghadapi tuntutan kaum muslimin atas kematian 'Ali b. Abi Talib, keadaan menjadi tidak menentu, umat Islam terpecah menjadi pelbagai kelompok dan saling membunuh antara kelompok yang satu dengan yang lain.[257]

Pada zaman Bani 'Umayyah, kelompok orang-orang alim dan cendekiawan mengambil posisi di luar pemerintahan. Mereka mengamati praktik-praktik yang terjadi dalam semua lapangan, termasuk hukum. Pada peringkat awal abad kedua hijrah kelompok-kelompok ini membuat aliran-aliran yang dinamakan mazhab Salaf. Mazhab-mazhab salaf ini tersusun melalui hubungan perseorangan secara berkesinambungan. Pada mulanya mazhab ini ditentukan secara geografis, seperti mazhab Iraq dan mazhab Hijaz.[258]

---

[256] Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatih al-'Ammah*, Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah h. 57.

[257] *Ibid.*, h. 79.

[258] Liebesny H.J. (1975), *The Law of The Near and Middle East: Reading, Cases, materials*, New York: State University of New York Prees Albany, h. 19.

Pusat-pusat pengembangan hukum Islam terdapat di kota-kota seperti Makkah, Madinah di Hijaz, Kufah dan Basrah di Iraq, Syam dan Mesir. Di pusat-pusat pengembangan ini, melalui "praktik yang disepakati" akibat sikap penguasa (Khalifah Bani Umayyah) yang apatis terhadap persoalan-persoalan hukum, terbentuklah aliran-aliran hukum yang merupakan pandangan mayoritas ahli hukum di setiap wilayah pengembangannya. Maklumat yang paling lengkap mengenai ahli hukum dan aliran ini adalah tentang ahli hukum dari Madinah dan ahli hukum dari Kufah dibandingkan dari Basrah dan Makkah.[259]

Dengan kebijakan pemerintah Bani Umayyah tersebut, baik ahli hukum dari Madinah mahupun ahli hukum dari Iraq sama-sama mendapat keuntungan. Satu sisi, sistem pemerintahan Bani Umayyah bersifat *Arabic centric* yang dianggap membela kepentingan ahli hukum Madinah. Pada sisi lain pemerintahan Bani Umayyah mengutamakan kerangka berfikir yang rasional untuk menentukan suatu kebijakan. Dengan demikian, gejolak pertentangan di kalangan para ahli hukum yang muncul ke permukaan hanyalah bias-bias perbedaan pendapat yang tidak mengandung kepentingan politik.

Namun demikian, ketika masa peralihan pemerintahan, terjadilah puncak pertentangan yang hebat, yaitu pada masa perpindahan dari pemerintahan Bani Umayyah ke pemerintahan Bani Abbasiyah. Imam Malik sebagai ahli hukum Madinah melakukan protes keras terhadap kebijakan pemerintah Bani Abbasiyah yang menerima dan bahkan menjadikan mazhab Hanafi (ahli hukum Iraq) sebagai mazhab resmi negara.

Seperti diketahui, Iraq dijadikan pusat pemerintahan Bani Abbasiyah sehingga pemikiran liberal menjadi arus perdana. Para ulama fiqh menyelesaikan persoalan hukum dengan mengedepankan rasio dan memperketat penerimaan hadits. Abu Hanifah dan murid-muridnya mengembangkan *istinbat* hukumnya dengan menggunakan *istihsan* untuk menyelesaikan suatu persoalan hukum yang terjadi. Keadaan ini berlaku sampai awal kekuasaan Bani Abbasiyah melalui muridnya Abu Yusuf dan al-Syaybani. Berbeda dengan pemerintahan Bani Umayyah, Bani Abbas mengurangkan unsur perkauman dalam pentadbiran negara. Jika dalam pemerintahan Bani Umayyah unsur Arab menjadi perhatian penting dalam

[259] Ahli hukum dari Madinah menggunakan teks nas (al-Qur'an dan al-Hadith) sebagai pisau analisis *istinbat* hukum sedangkan ahli hukum dari Iraq menggunakan *rasio* (*ra'y*) sebagai pisau analisisnya.

penjawatan, maka pada pemerintahan Bani Abbas, unsur bangsa bukanlah dianggap suatu yang penting dan utama, malah keutamaan yang diberikan dalam penentuan perjawatan ialah unsur keislaman seseorang. Kesan dari polisi (politik) ini telah memberi ruang kepada golongan yang bukan berasal dari keturunan Arab untuk melibatkan dalam jentera pemerintahan.[260]

Di samping itu, sikap pemerintahan Bani Abbas sangat memperhatikan para ulama-ulama fiqh yang mampu menyelesaikan persoalan-persoalan agama. Perkembangan ilmu fiqh amat pesat pada zaman ini dan dapat melahirkan pelbagai pemikiran sehingga menimbulkan mazhab-mazhab tertentu dalam perundangan Islam. Perhatian pemerintah terhadap pelaksanaan hukum Islam jelas dapat dilihat karena ulama dilibatkan secara langsung dalam pentadbiran. Abu Yusuf diberi kepercayaan oleh pemerintah sebagai Ketua Hakim dan beliau juga diberikan kepercayaan memegang tugas mengurus kewenangan negara. Dengan posisi tersebut Abu Yusuf dapat mengakses dan melantik para ulama untuk dijadikan hakim negara yang nota bene hanya ulama yang bermazhab Hanafi .[261]

Kebijakan pemerintah Bani Abbasiyah tersebut menimbulkan sikap kurang senang di kalangan para ulama fiqh. Pertentangan antara ahli hukum ini sampai pada tingkat wacana suksesi kekuasaan pemerintahan. Ahli hukum Madinah memperkuat pendapat mereka dengan mengeluarkan hadits yang mengisyaratkan bahwa pemimpin (umat Islam) haruslah dalam kalangan orang Quraisy (Arab). Ulama mazhab Maliki beranggapan bahwa *istihsan* yang digagas Abu Hanifah adalah menentukan suatu hukum dengan apa-apa yang dianggap baik tanpa berdasarkan dalil melainkan berdasakan akal belaka. Melihat pertentangan di atas, Imam Syafi'i mencoba mengakomodasi dua pemikiran yang berbeda tersebut. Metode *istihsan* yang dikembangkan oleh mazhab Hanafi oleh Imam Syafi'i dicarikan titik temunya dengan metode yang dikembangkan oleh mazhab Maliki. Dari latar belakang pendidikan, Imam Syafi'i pernah belajar dari Imam Malik dan juga pernah belajar dengan murid-murid Imam Abu Hanifah. Jadi Imam Syafi'i mengetahui karakter dan cara berfikir kedua-dua imam tersebut dalam menentukan suatu hukum. Imam Syafi'i yang terkenal dengan keteguhannya memegang sumber-sumber hukum

---

[260] Amir 'Ali (1967), *Mukhtasar Tarikh al-'Arab*, Beirut: Dar 'Ilm li al-Malayin, h. 350.

[261] Pada masa pemerintahan Abbasiyah, Khalifah al-Mahdi, al-Hadi dan al-Rasyid mengambil kebijakan madhhab Hanafi dijadikan Madhhab rasmi negara dan jabatan-jabatan mahkamah hukum dipegang oleh ulama yang bermadhhab Hanafi. Muhammad 'Ali al-Sayis (t.t), *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali Sabih wa Awlad, h. 95.

dalam *istinbat* hukumnya, sesekali juga menggunakan metode *istihsan* untuk memecahkan persoalan hukum.[262]

Selama memikirkan perselisihan antara mazhab Maliki dan mazhab Hanafi, Imam Syafi'i mulai melihat baik dan buruk cara berfikir antara mereka. Imam Syafi'i mencoba mengkompromikan kedua pemikiran yang berbeda tersebut, namun ternyata Imam Syafi'i terjebak dalam perselisihan tersebut. Imam Syafi'i lebih condong pada pemikiran Imam Malik, sehingga Imam Syafi'i dianggap mengikuti jejak pemikiran Imam Malik dalam *istinbat* suatu hukum dan menolak keras bahkan mengharamkan metode *istihsan* yang dikembangkan oleh mazhab Hanafi .[263]

Di samping itu, Imam Syafi'i melihat peranan pemerintah Bani Abbas yang memberi kebebasan berfikir terhadap mazhab Hanafi dan bahkan murid Abu Hanifah, Abu Yusuf dijadikan Ketua Qadi (*Qadi Qudah*) oleh Khalifah Harun al-Rasyid yang tidak saja menjadi penasihat khalifah, tetapi juga bisa berbicara dengannya dalam usaha menentukan pengangkatan Qadi di seluruh tingkatan di kerajaan.[264] Seluruh jabatan penting di mahkamah dikuasai orang-orang yang bermazhab Hanafi. Pemerintahan Bani Abbasiyah (yang memang bukan dari bangsa Arab) mengabaikan bangsa Arab dengan tidak memberikan jabatan-jabatan strategis bagi orang-orang Arab.

Pemerintahan Bani Abbasiyyah membuat kebijakan yang tidak proporsional dan mengamalkan sentimen kesukuan dalam merespons perkembangan hukum. Imam Syafi'i merupakan contoh ulama fiqh keturunan Arab yang tidak mendapat perhatian oleh penguasa Bani Abbasiyah, dan berupaya melakukan pengembaraan intelektual untuk menegakkan hak-haknya sebagai orang Arab. Imam Syafi'i sebagai simbol kekuatan *civil society* mencoba membidas semua kerangka berfikir mazhab Hanafi ke atas akses fasilitas yang diperolehnya daripada penguasa.

Imam Syafi'i memandang bahwa *istihsan* sebagai suatu tindakan menetapkan hukum tanpa dalil, tidak berdasar nas atau ijmak dan tidak pula dengan meng- *qiyas*-kan kepadanya. Menurutnya, *istihsan* bererti melepaskan diri dari ikatan perintah

---

[262] Mustafa Ahmad Syalabi (1981), *Ta'lil al-Ahkam*, T.T.P: Dar al-Nahdah al-'Arabiyah, h. 373. Ahamad Hasan (t.t.), *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, h. 199. Dan Majlis al-'A'la li Ri'ayah al-Funun wa al-'Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyyah (t.t.), *Ubu' al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Costa Thomas, h. 13.

[263] Muhammad b. Idris al- Syafi'i (t.t.), *al-Risalah*, *op.cit.* h. 504.

[264] Joseph Schahct (1977), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, h. 68.

dan larangan syarak, sehingga sama artinya dengan *sudan*[265] yang sudah jelas dilarang oleh Allah. Dengan kata lain, *istihsan* yang ditentang oleh Syafi'i itu adalah tindakan membuat hukum menurut kemauan hati sendiri tanpa ikatan atau kendali dan tanpa memperhatikan batas-batas yang ditetapkan oleh syarak.[266]

Jadi konflik yang terjadi antara mazhab Hanafi dengan mazhab Syafi'i terhadap penggunaan metode *istihsan* dalam *istinbat* hukum Islam juga disokong oleh kekuatan politik kerajaan. Pada era pemerintahan Bani Umayyah, yang begitu cenderung pada kalangan *Arabic centric*, memosisikan golongan Arab untuk menguasai pelbagai institusi penting dalam pentadbiran pemerintahan. Pada era ini, Imam Abu Hanifah berperanan sebagai tokoh *civil society* yang melakukan kritik terhadap kekuasaan yang didominasi oleh Arabisme. Pada akhir kurun pemerintahan Bani Umayyah dan awal pemerintahan Bani Abbasiyah, dua mazhab tersebut muncul serentak dan berkembang dalam menyokong jentera kekuasaanya. Namun demikian, hal ini tidak lama terjadi karena pemerintah Bani Abbasiyah menjadikan kerangka berfikir Imam Abu Hanifah sebagai acuan hukum. Bahkan menjadikan Abu Yusuf yang bermazhab Hanafi sebagai Hakim Tinggi Negara, yang mempunyai kuasa mengangkat hakim-hakim di daerah-daerah.

Perbedaan Perkauman atau Etnik

Islam datang dan berkembang berhadapan dengan dua kekuatan imperium besar dunia. Di Barat berhadapan dengan imperium Bangsa Romawi dan di Timur menghadapi imperium Bangsa Parsi. Kebesaran kedua bangsa itu diabadikan Allah dalam al-Qur'an. Islam berada di antara kedua-duanya, target politik terbesar Rasulullah dalam mengembangkan Islam adalah mampu menguasai dua kekuatan besar tersebut. Ketika Islam mampu menaklukkan bangsa Romawi di Palestin dan selepas menaklukkan bangsa Parsi dan negara Iraq, maka berhimpun dan bertebaranlah orang-orang muslim memeluk agama Allah. Kehadiran Islam

---

[265] Kata *Sudan* seperti dalam al-Qur'an Surah al-Qiyamah ayat 26 (apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu sahaja tanpa pertanggungjawaban). Kata *sudan* ini disamakan dengan orang yang melakukan *istihsan* dan berfatwa berdasarkan sesuatu yang tidak diperintahkan dan tidak dilarang oleh Allah dan Rasulullah-Nya, bererti telah membolehkan dirinya berada pada keadaan *sudan* yang dilarang itu, menetapkan hukum sesuai dengan kehendaknya, menentang al-Qur'an dan Sunnah, dan menyalahi *minhaj* (jalan) para nabi serta pendapat seluruh ulama. Lihat *al-Umm*, j. 7, h. 313.

[266] Lahmuddin Nasution (2001), *Pembaruan Hukum Islam dalam Madhhab Syafi'i,* Bandung: Remaja Rosda Karya, h. 111.

menghapuskan unsur *'Asabiyyah* (fanatik etnik atau perkauman) kedaerahan dan kesukuan, sebab tidak ada perbedaan antara suku Arab, Romawi, Parsi dan lain-lain, yang ada hanya kepatuhan di bawah panji Tauhid, "Tiada tuhan selain Tuhan".[267]

Setelah pemerintahan *Khulafa'u al-Rasyidin*, pemerintahan dipegang oleh Mu'awiyyah dari Bani Umayyah. Pada masa ini, nilai-nilai ukhwah Islamiyyah mulai hilang, yang ada hanyalah ukhwah wataniyyah dan ukhwah *'asabiyyah*. Di antara implikasi dari model pemrintahan ini adalah pemecatan yang dilakukan Bani Umayyah seperti Hisyam b. al-Malik terhadap pegawai kerajaan dari golongan '*ajm*, diganti golongan Arab.[268] Terjadinya konflik etnik (kesukuan) sampai munculkan istilah *al-Mawalli*. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk memperkuat posisi Bani Umayyah yang berbangsa Arab.

Golongan Mawali dari aspek politik tidak mampu menghadapi kekuatan Bani Umayyah, tetapi pada aspek ilmu pengetahuan mereka menguasai di pelbagai bidang ilmu pengetahuan.[269] Terutama ketika kemunculan Imam Abu Hanifah yang berasal daripada golongan Mawali. Penguasaan arena pemikiran dalam bidang ilmu secara umum dan metode hukum Islam, sehingga golongan ini mampu menduduki tempat yang mulia dan mampu mengukir kecemerlangan khazanah peradaban Islam yang sebenarnya.[270]

Imam Abu Hanifah membina kerangka berfikir melalui model akulturasi atau penggabungan dari nilai-nilai agama dengan nilai-nilai lama yang berlaku di Iraq, melalui teori *istihsan* dengan menjadikan akal sebagai barometer dalam menentukan kebenaran teks nas untuk diimplementasikan dalam melakukan *istinbath al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*, selain membangun kaedah-kaedah *usuliyyah* melalui teori induktif. Pengembangan kerangka berfikir tersebut merupakan bagian dari gerakan melawan kekuasaan Khalifah Bani Umayyah yang bernuansa Arabik. Setelah

---

[267] Dr. Hamzah al-Nasrati (t.t), *op.cit.*, juz 6, h. 12-13. al-Qur'an menyinggung kebesaran kekuatan bangsa Romawi dan bangsa Parsi dalam Surah al-Rum (30): 1. Sedangkan Islam memberikan maklumat tentang Piagam perdamaian dan kesatuan ideologi dalam Surah al-Hujarat (49): 10-15. Imam Abu Hanifah, nama lengkapnya, Abu Hanifah al-Nu'man b. Thabit b. Zauthi al-Farisi.

[268] Majdi Fath Sayyid Ibrahim (1418-1998), *Tarikh al-Islam wa al-Muslimin fi al-Asri al-Umawi*, Mesir: Dar al-Sahabat li al-Turath Batanta, h. 305.

[269] *Ibid.*, h.12-15. Dr. Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h.199. Manna' al-Qattan (1989-1409), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kaherah: Maktabah wahbah, h. 328. Imam Abu Hanifah keturunan faris, dikatakan: keluarga Kabil, atau keluarga Babil, atau keluarga Anbar, atau keluarga Nas, atau keluarga Tirmizi, iaitu tempat atau daerah Iqlim Khirsan yang masuk Islam pada permulaan terbukanya Parsi.

[270] Manna' al-Qattan (1989-1409), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kahirah: Maktabah Wahbah, h. 325.

keruntuhan Khalifah Bani Umayyah dan diganti oleh Khalifah Bani Abasiyyah, mazhab Hanafi mampu menguasai bidang tidak formal (kekuatan masyarakat) dan institusi formal (lembaga kerajaan) dengan tampilnya Abu Yusuf menjadi qadi di Iraq (Ketua Mahkamah Tinggi).[271] Pemikiran Imam Abu Hanifah memiliki pengaruh yang sangat kuat, baik di kalangan pengikutnya maupun kalangan pentadbir di negara Iraq, sehingga sampai muncul satu istilah, apabila terjadi ikhtilaf antara al-Qur'an dengan ketentuan hukum mazhab Hanafi, maka al-Quran harus di-*takwil*-kan atau di-*mansukh*.[272]

Namun begitu, tampilnya Muhammad Idris al-Syafi'i membawa nafas baru bagi perkembangan teori hukum. Beliau mampu menggabungkan aliran-aliran hukum yang berkembang pada masa itu. Perjalanan studinya di pusat-pusat perkembangan hukum Islam, yaitu di Madinah, Makkah, Iraq, Yaman dan Mesir memberikan kepadanya wawasan yang luas mengenai perkembangan hukum dan aliran mazhab yang ada, tanpa mengikatkan diri pada satu aliran mazhab manapun. Al-Syafi'i berusaha menyatukan pelbagai pendapat aliran mazhab hukum yang berbeda-beda, karena ada perbedaan dari sisi geografis dan perbedaan atas dasar sejarah. Ketika berada di Iraq, Imam Syafi'i bertemu dangan tokoh ulama fiqh yang juga murid Imam Abu Hanifah yaitu Muhammad Bin al-Hasan al-Syaibani. Dari situlah kemudian terjadi pandangan dalam pemikiran fiqh.[273]

Tampaknya perjuangan intelektual Imam Syafi'i yang paling berat yakni saat kedatangan beliau di Kuffah untuk kali kedua pada tahun 195-199 Hijrah. Beliau datang tidak sebagai seorang pelajar tetapi sebagai seorang ulama dari Bangsa Arab yang telah matang dengan konsep dan pemikiran-pemikirannya, melalui pengembaraan yang panjang dalam menggali ilmu pengetahuan. Beliau memperkenalkan pandangan-pandangan dan fikirannya secara sempurna dengan rumusan kaedah-kaedah umum yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan siap untuk dipresentasikan dan dikembangkan di tengah-tengah negara metropolitan yang menjadi pusat pentadbiran dan pengembangan mazhab Hanafi .

---

[271] Dr. Hamzah al-Nasrati (t.t), *op.cit.*, h.139.

[272] Dr. 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 119.

[273] Dr. Mustafa al-Rafi'i (1993) *Tarikh al-Tasyri' wa al-Qawa'id al-Qanuniyyah wa al-Syar'iyyah*, Lubnan: al-Syirkah al-'Alamiyyah al-Kitab h. 144.

Namun, rumusan kaidah-kaidah yang dibangun Imam Syafi'i merupakan Arabisme sentris.[274]

Ternyata pemikiran yang disampaikan oleh Imam Syafi'i mengalami benturan keras dengan paradigma pemikiran Imam Abu Hanifah yang telah lama mengakar dalam masyarakat Iraq. Iraq adalah sebuah negara yang masyarakatnya berbilang kaum, sehingga kebebasan berfikir sangat dihargai. Dalam lapangan politik ketika itu sedang terjadi peralihan kekuasaan dari Bani Umayyah ke Bani Abbasiyah. Bani Umayyah masih mempertahankan nilai-nilai Arabiyyah, sedangkan Bani Abbasiyah berpegang pada nilai-nilai Parsi (bukan Arabiyyah) dengan keterbukaan dalam mentadbir negara. Masa itu dengan sendirinya menjadi era kemenangan bangsa Parsi dan kekalahan golongan Arab.[275] Kondisi demikian membuat Imam Syafi'i dan metode ijtihadnya sukar diterima masyarakat Iraq, sehingga pemikiran Imam Syafi'i tidak mampu bertahan lama dan tidak memperoleh sambutan yang menggalakkan. Dia pun kemudian pindah ke negara Mesir, membukukan karya agung *al-Risalah* dan *al-Um*. Dalam kedua kitab tersebut beliau mengkritik teori *istihsan* yang selama ini sudah dibangun oleh Imam Abu Hanifah dan telah mengakar di negara Iraq serta menyebar di kawasan negeri-negeri lain.[276]

Dari latar belakang tersebut terlihat bahwa terjadinya konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i adalah karena faktor kesukuan yang sangat kuat dan ketara. Hal ini dapat dibuktikan dari cara pandangan Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terhadapa al-Qur'an, diriwayatkan oleh al-Sarakhsi dalam kitabnya *al-mabsut*:

> Menurut Imam Syafi'i tidak boleh membaca al-Qur'an menggunakan bahasa Parsi dengan keadaan apapun, dan jika dia ummi (buta huruf), maka shalatnya dengan cara diam.[277] Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, sesungguhnya *qira'ah* dengan bahasa Parsi itu seperti *qira'ah* dengan bahasa Arab, bahkan dapat memenuhi fardunya salat'', karena kemu'jizatan al-Qur'an itu dari sudut makna. Namun menurut Abu Hasan al-Syaibani dan Muhammad Abu Yusuf, bahasa Parsi tidak bisa mewakili bahasa al-Qur'an secara mutlak, karena itu tidak dapat menggugurkan kewajiban bacaan al-Qur'an untuk orang yang mengetahui bahasa Arab. Namun bagi orang yang tidak mampu berbahasa Arab maka bahasa Parsi dapat menggugurkan fardunya bacaan salat". Sedangkan Imam Syafi'i, menolak pendapat kedua-

[274] Hal ini dapat dilihat rumusan kaedah yang dibangun oleh Imam Syafi'i adalah lebih mendepankan *Nas al-ayah* (*teks lafaz*), dengan adanya kaedah: هر ظا قدم الأية وروح الأية نص رض تعا إذا الأية apabila bertentangan makna eksplisit dengan makna implisit, maka didahulukan makna implisit.

[275] Dr. Ahmad Nahrawi Abd al-Salam (1988-1408), *op. cit.*, h. 90

[276] Dr. Hamzah al-Nasrati (t.t), *op.cit.*, h. 330.

[277] al-Sarakhsi (2001 M/1421 H), *op.cit.* h. 37.

duanya, karena bahasa Parsi itu bukan bahasa al-Qur'an, maka yang wajib itu bacaan al-Qur'an berbahasa Arab. Karena itu bacaan bahasa Parsi tidak dapat menggugurkan kewajiban bacaan al-Qur'an". "Al-Qur'an itu mu'jizat, sedangkan mu'jizat itu dilihat dari sisi *al-nizam wa al-makna* (teks dan makna).[278]

Imam Syafi'i menolak pendapat Imam Abu Hanifah dan kedua muridnya dengan berhujjah pada sejumlah firman Allah:

عربا أنا قر ه جعلنا إنا

Artinya: Sesungguhnya aku jadikan al-Qur'an berbahasa Arab.

Surah al-Zuruf (43): 3.

اعجميا قرأنا جعلناه ولو

Artinya: Jikalau al-Qur'an itu diturunkan dengan bahasa 'ajam…

Surah al-Fussilat (41): 44.

Sedangkan argumentasi Imam Abu Hanifah di antaranya adalah pada peristiwa Salman al-Farisi yang menulis surah al-Fatihah dengan bahasa Parsi kepada Bangsa Parsi, kemudian mereka membacanya dengan bahasa Parsi dalam salat; Salman al-Farisi dalah hal ini mengatakan, 'hingga engkau mampu berbahasa Arab'. Argumentasi Abu Hanifah berikutnya adalah tentang kedudukan kemu'jizatan al-Qur'an. Menurutnya, kemu'jizatan al-Qur'an itu dilihat dari sudut makna, karena kitab ini diperuntukan bagi semua manusia, dan kemu'jizatan al-Qur'an itu akan nampak kepada orang Parsi dengan bahasa mereka. Al-Qur'an itu adalah kalam Allah, bukan makhluk dan bukan pula kitab baru. Sedangkan bahasa, semuanya adalah hal yang baru, karena itu tidak diperbolehkan al-Qur'an itu menggunakan bahasa tertentu. Dengan begitu, jika ada orang Parsi beriman dengan bahasa Parsi, maka dia disebut orang mukmin, begitu juga memotong dengan bahasa Parsi, salat, serta takbir dengan bahasa Parsi.[279] Kalau al-Qur'an itu dengan bahasa Arab, maka al-Qur'an itu sama dengan makhluk, karena bahasa itu adalah hasil reka cipta manusia.

[278] *Ibid.*, juz 2, h. 133. Buka Dr. Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 209.
[279] Dr. Muhammad Baltaji, (2004- 1425), *op. cit*., h. 211.

Perbedaan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i di atas dapat disimpulkan, bahwa perbedaan itu disebabkan oleh adanya unsur kesukuan. Imam Abu Hanifah yang bukan orang Arab (Parsi dalam hal ini) namun mampu mengembangkan kerangka berfikir melalui teori *istihsan* guna menentukan kebenaran teks nas sebagai respons terhadap kebijakan Bani Umayyah yang ketika itu mampu menguasai institusi kerajaan dengan kerangka berfikir yang menyokong kelompok Arab sebagai lambang keislaman, dan Imam Syafi'i yang mengembangkan kerangka berfikir yang dijadikan sebagai respons atas kerangka berfikir Imam Abu Hanifah yang pada masa itu mengusai institusi pemerintahan Khalifah Bani Abbasiyyah. Jadi, Imam Abu Hanifah dalam perbedaan di atas menggunakan pendekatan makna, sedangkan Syafi'i menggunakan pendekatan lafzi. Dalam kitan ini Imam Syafi'i mencetuskan satu kaidah:

مدلولات بالمعني والمراد المعني علي الدالة العببارات النظم با المراد الألفاظ

> "Yang dimaksud rangkaian lafaz itu menunjukkan rangkaian arti. Sedangkan yang dimaksud rangkaian arti itu menunjukkan rangkaian makna."[280]

Pemahaman Terhadap Teks Nas

Bentuk Teks Nas al-Qur'an ada yang bersifat *qat'i al-dalalah* (dalil yang kekuatannya dalam menetapkan hukum bersifat pasti), tidak memerlukan penafsiran dan ada yang bersifat *zanni al-dalalah*, (dalil yang kekuatannya dalam menetapkan hukum bersifat tidak pasti), memerlukan penafsiran. Di dalam al-Qur'an terdapat bentuk lafadz yang dinamakan *musytarak*, yaitu lafaz yang mempunyai lebih dari satu arti, atau terdapat susunan kata-kata yang dapat difahami dengan pelbagai cara seperti *dilalah isyarah iqtidhah*, dan sebagainya.[281] Di samping itu juga terdapat persoalan baru yang muncul dan tidak terdapat dalam teks nas. [282] Karena itulah kemudian lahir berbagai pemikiran dalam memahami teks nas dan berbagai *manhaj istinbath* untuk mengeluarkan hukum dari teks nas di kalangan ahli hukum Islam, yang tentunya hal itu akan melahirkan rumusan hukum yang berbeda. Keterangan mengenai hal ini akan dijelaskan secara rinci di bawah ini

---

[280] Dr. Mustafa al-Khin (2003-14240), *op.cit.*, h. 380.
[281] al-Zukhaili (1998-1418 H*)*, *op.cit.*, jilid., 1, h. 442.
[282] Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1423), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah*, h. 110.

Perbedaan Memahami Teks *Nas.*

Pada masa pemerintahan Khalifah Umar Bin Khattab, umat Islam berhasil menguasai tanah Iraq dan tanah Mesir tanpa melalui peperangan. Terjadilah kemudian perdebatan di kalangan sahabat tentang harta dan tanah yang diperoleh, apakah harta itu termasuk harta *ganimah* (harta yang harus dibagi untuk mereka yang ikut dalam peperangan), atau harta *al-Fai'* (harta yang diperoleh tanpa melalui peperangnan dan pertumpahan darah),? ataukah harta *haraj* (harta milik penduduk setempat) yang hanya dikenakan pajak untuk kemaslahatan orang-orang mukmin? Persoalan ini menjadi perdebatan tersendiri di kalangan sahabat. *Jumhur* (kebanyakan sahabat) berpendapat, bahwa harta rampasan harus di bagikan seperti zaman Rasulullah membahagi tanah khaibar dengan berpiak pada ayat,

واعلموا أنما غنمتم من شيئ فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربي واليتمي والمسا كين
وابن السبيل

"Dan ketahuilah, bahwa apa saja yang kamu dapati sebagai harta rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya (dibagikan) untuk jalan Allah, dan untuk Rasul-Nya, dan untuk kerabatnya, dan anak-anak yatim, dan orang-orang miskin serta Ibnu Sabil (orang-orang musafir yang keputusan)". al-Anfal (8): 41

Sedangkan menurut Umar Bin Khattab, Usman Bin Affan, Ali Bin Abi Thalib, Talhah dan Muadz Bin Jabal, harta tersebut tetap dalam kekuasaan penduduk setempat hanya saja mereka diwajibkan membayar *kharaj* (pajak) untuk kemaslahatan orang-orang muslim. Adapun dalil yang dikemukakan kelompok kedua ini adalah,

ماأفاء الله علي رسوله من أهل القري فلله وللرسول ولذي القربي واليتمي والمسكين
وابن السبيل كي لا يكون دولة منكم بينالأعنياء .

"Apa yang Allah kurniakan kepada Rasul-Nya dari harta penduduk negeri, bandar atau desa dengan tidak berperang, maka ia adalah tertentu bagi Allah dan bagi Rasulullah, dan bagi kaum kerabat (Rasul), dan anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta oarang-orang musafir, ketetapan yang demikian agar harta itu tidak hanya beredar untuk orang-orang yang kaya dari kalangan kamu." Surah al-Hasyar (59): 7

Imam Hanafi dalam hal ini berpendapat, bahwa harta rampasan tersebut adalah "hak Imam (pemimpin negara)". Apakah Imam (pemimpin negara) menghendaki untuk dibagikan kepada orang-orang muslim seperti halnya Rasul membagikan harta dan tanah *Khaibar,* ataukah membuat keputusan bahwa harta itu tetap milik penduduk dengan konsekuensi membayar *kharaj* (pajak) untuk kemaslahatan orang-orang muslim dengan dasar surat *al-Hasyar* 59:7 [283]. Atas persoalan di atas, Imam Syafi', melakukan teori *"al-jam'u"* (memberlakukan kedua ayat di atas); pertama bahwa harta *ghanimah,* baik itu harta yang boleh dipindah dan harta yang tak boleh dipindah harus dibagikan berdasarkan surat al-Anfal (8): 41 dan pembagiannya seperti Rasul membahagikan ghanimah tanah khaibar. Adapun harta al-Fai dibagikan berdasarkan surat al-Hasyar (59): 7 pembagiannya seperti Umar membagikan tanah Iraq dan tanah Mesir. [284] Namun, yang perlu digarisbawahi adalah, bahwa kedua imam tersebut, Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi' sama-sama melakukan ijtihad.

Ikhtilaf al-Qira'ah (Perbedaan Bacaan)

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibbril. Definis tersebut disepakati semua umat Islam di seluruh dunia. Setelah Nabi Muhammad Meninggal dunia, ayat-ayat al-Qur'an berada dalam genggaman para sahabat Nabi. Mereka menjaga dan melihara kemurniaannya dengan sangat hati-hati, melalui hafalan dan tulisan yang tersebar di berbagai tempat. Pada periode khalifah Abu Bakar terjadi pembukuan awal al-Qur'an dengan dilakukan secara teliti dan melibatkan semua sahabat yang dilakukan dengan cara menyamakan hafalan para penghafal al-Qur'an dengan tulisan yang ada. Dengan metode pembukuan tersebut, kemurniaan al-Qur'an akan terjaga dan akan ditemuai cacat hukum. Karena itu menjadi jelas, bahwa mushaf tersebut wahyu yang diturunkan Allah melalui malaikat Jibbril kepada Nabi Muhammad.

Setelah selesai pembukuan, *mushaf* tersebut disimpan secara aman di tangan Abu Bakar al-Siddiq, kemudian pindah ke tangan Umar bin Khattab dan setelah beliau wafat, pindah ke tangan Hafsah binti Umar (istri Rasul). Pada periode Khalifah Usman terjadi pentashihan, dengan menghasilkan naskah otentik (murni)

---

[283] Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1424), op. Cit., h.69.
[284] Ibid

yang disebut mushaf Usmani. Salinan tersebut dikirim ke kota-kota besar lain dan dijadikan sebagai rujukan, bahkan hingga saat ini. Dengan demikian, dapat dipastikan, bahwa seluruh ayat al-Qur'an dari segi lafazd dan *wurud* (proses periwayatan) adalah *qat'i* (meyakinkan) tidak ada keraguan sama sekali di dalamnya.

Namun, dari segi *qira'at* (bacaan) al-Qur'an memiliki *qira'at* (bacaan) yang berbeda-beda. Ada *qira'at mutawatir, masyhur* dan *syadz*. Dari hasil penelitian para ulama dalam bidang *qira'at* terdapat tujuh *qira'at* (السبعة قراءة (yang disepakati ke-*mutawatiran*-nya.[285] *Qira'at* tersebut di antaranya adalah Ibnu Kasir, *Qari* Mekah, *Qira'at* Ibnu 'Amir, Qari Syam, Qira'at Nafi', Qari Madinah, Qira'at Abu 'Amru, Qari Basrah, Qira'at 'Ashim, Qari Kufah, Qira'at Hamzah, Qari Kufah dan Qira'ah al-Kisai Qari Kufah, selain itu ada tiga qira'at yang tidak disepakati tentang ke-*mutawatiran* yaitu Ibnu Ja'far, Ya'qub dan Khalafah,

Perbedaan bacaan dalam *qira'ah al-sab'ah* seperti: (الدين يوم ملك) khuruf *mim* dibaca pendek menggantikan bacaan: (الدين يوم ملك) khuruf *mim* dibaca panjang. Surah al-Fatihah: 4. Bacaan (الأرض في لاتفسدوا لهم قيل وإذا) bacaan *isymam* (khuruf *qaf* di baca *dzammah*), sebagai ganti khuruf qaf dibaca baris bawah. al-Baqarah: 11. Bacaan (غلظة فيكم وليجدوا) khuruf *ghain* dibaca dzammah, sebagai ganti huruf *ghain* dibaca baris bawah, al-An'am: 90. Perbedaan bacaan dalam contoh di atas tidak terjadi perbedaan dalam rumusan hukum fiqh,

Selain *qira'ah* sepuluh tersebut di atas terdapat *qira'at masyhur*,[286]dan *qira'at syadz*.[287]. Kedua *qira'at* tersebut di samping berbeda bacaan juga terjadi perbedaan rumusan hukum fiqh dan hukum syara'. Perbedaan bacaan yang melahirkan perbedaan hukum syara' dalam mengeluarkan sebagian hukum-hukum dari al-Qur'an, di antaranya sebagai berikut :

والسارق والسارقة فا قطعوا أيديهما

"Laki-laki dan perempuan yang mencuri potonglah kamu sekalian kedua-dua tangannya."
Surah al-Maidah :38

---

[285] *Qira'ah Mutawatir*, iaitu qira'ah (bacaan) disampaikan dan disebarkan periwayatannya oleh orang banyak yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. Dengan menghasilkan kebenaran yang tidak diragukan.

[286] *Qira'ah Masyhur,* iaitu bacaan yang masyhur atau umum yang tingkat periwayatannya tidak sampai pada peringkat mutawatir,

[287] *Qira'ah Syadz*, iaitu qira'ah yang jarang digunakan,

أيمانهما فاقطعوا أ والسارقة والسارق

" Laki-laki dan perempuan yang mencuri potonglah kamu sekalian tangan kanan-nya."
Surah al-Maidah:38

Imam Abu Hanifah mengikuti *qiraah* (bacaan) Imam Ibnu Mas'ud; ayat "أيديهما فاقطعوا " menjadi "أيمانهما فاقطعوا ". Menurut Imam Ibrahim al-Nakha'i, *qiraah* tersebut termasuk bagian dari *qira'ah masyhur* (terkenal). Imam Syafi'i tidak menerima *qira'ah* riwayat Ibnu Mas'ud, tetapi mengikuti *qira'ah mutawatir* dengan bacaan "أيدديهما فاقطعوا'. Imam Ghazali, sebagai penerus Mazhab Syafi'i dan sejumlah ulama lain, menolak *qira'ah* Ibnu Mas'ud karena mereka mensyaratkan periwayatan semua ayat al-Qur'an harus mutawatir. [288]

Dari aspek hukum, menurut Imam Abu Hanifah, orang yang mencuri pertama kali tangan kanannya harus dipotong, untuk yang kedua kali, maka kaki kirinya yang dipotong, dan untuk yang ketiga kali tidak dipotong, tetapi di *ta'zir* dan ditahan sehingga bertaubat (berjanji tidak melakukan pencurian lagi). Imam Sarakhsi dalam kitabnya *al-mabsut* menjelaskan, bahwa pendapat Imam Ibnu Mas'ud tersebut didukung Ali bin Abi Talib, diikuti Imam Ibrahim al-Nakha'i kemudian Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya.[289] Sedangkan menurut Imam Syafi'i, seseorang yang melakukan pencurian pertama kali, tangan kanannya dipotong, mencuri kedua kali, maka kaki kirinya dipotong, mencuri ketiga kali, tangan kiri dipotong, dan untuk yang keempat kali, maka kaki kanannya yang dipotong, baru kemudian ditahan (dipenjara).[290].

Dari keterangan di atas nampak jelas, bahwa perbedaan rumusan hukum antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dilatarbelakangi perbedaan qira'at kedua imam tersebut. Menurut Imam Abu Hanifah, lafaz "أيمان " pada ayat tersebut tidak termasuk tangan kiri dan tidak termasuk kedua kaki. Imam Abu Hanifah dalam hal ini menggunakan metod istihsan. Sedangkan Imam Syafi'i memandang bahwa lafaz "أيديهما " pada ayat tersebut difahami tangan kiri juga, dengan *beristidlal*

[288] al-Ghazali, (t.th.), *al-Mustasfa*, J.1, h. 65
[289] al-Sarakhsi, (t.th), *al-Mabsut*, J. 9, h. 160-161.
[290] Dr. Muhammad Baltaji, (2004- 1425), *op. cit*., h. 206

(mengambil dalil) dari lafadz" أيديكم "dalam ayat wudlu (mengambil air sembahyang), di mana tangan kiri juga termasuk yang harus dibasuh ketika berwudlu.[291]

Di samping itu, ada *qira'at syadz*, tentang kafarat puasa tiga hari berturut-turut seabagai berikut:

فمن لم يجد فصيام ثلاثةأيام

"Barangsiapa yang tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari"

Surah al-Maidah: 89

فمن لم يجد فصيام ثلاثةأيام متتا بعات

"Barangsiapa yang tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari berturut-berturut."

Surah al-Maidah:89

Berkenaan dengan Surah al-Maidah: 89 di atas, menurut *qira'at mutawatir,* kaffarat orang yang sumpah dengan sengaja adalah puasa selama tiga hari, dan tidak harus berturut-berturut. Sedang menurut *qira'ah syadz* (bacaan) yang kedua, maka puasa tesebut dilakukan selama tiga hari berturut-berturut. Imam Syafi'i dan Imam Hanafi menolak bacaan yang kedua. Penolakan Imam Syafi'i terhadap bacaan tersebut karena tidak pada peringkat *qira'at mutawatir,* Sedangka penolakan Imam Hanafi, karena tidak pada peringkat *qira'at mutawatir,* dan *qira'at masyhur*, (tidak masyhur di Irak saat itu), karena tidak diriwayatkan oleh Imam Ibnu Ms'ud tetapi diriwayatkan Imam Ubayyi Ibnu Ka'ab.[292]

[291] Tiada pantas orang mukmin membunuh orang mukmin kecuali jika tersalah (tiada sengaja) seperti orang kafir harbi (yang memerangi muslimin) yang hendak membunuhnya lalu dibunuhnya kemudian ternyata bahawa ia seorang mukmin atau seseorang melepaskan bedil (tembakan) kepada babi lalu mengenai seorang mukmin atau dia pukul seorang mukmin ndengan pukulan yang pada adatnya tiada membunuh seperti memukul dengan tangan atau tongkat lalu mati orang yang terpukul padahal dia tiada bermaksud hendak membunuhnya atau lain-lain hal. Barang siapa membunuh mukmin dengan tidak sengaja, ia dihukum dengan dua hukuman: a. Memerdekakan hamba (budak) yanga mukmin kerana dia telah mengorbankan jiwa seorang mukmin, kalau tak ada hamba, maka hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. b. Membayar diah (diat) kepada ahli waris yang terbunuh, kecuali dimaafkan dan dibebaskan oleh ahli waris itu. Hukuman ini berlaku bagi orang yang memunuh orang kafir *mu'ahidun* (telah berjanji damai dan tidak akan perang memerangi seperti perjanjian persahabatan yang telah berlaku di Dunia antarbangsa sekarang), begitu juga kafir *zimmi* (orang kafir yang dibawah pemerintahan Islam).

[292] Ibid, h. 206.

Pengertian ***al-Musytarak fi al-Lafdzi***.

Lafdzi musytarak, yaitu lafaz yang mempunyai makna lebih dari satu, [293] seperti lafaz"القرء" bermakna "الطهر"(suci) dan "الحيض"(haid), lafaz "قضي" bermakna "حكم"(hukum), dan "أمروحتم" (perintah/ketetapan) dan "أعلم" (mengetaui/menyatakan). Lafaz " المولي" bermakna "المالك" (memiliki), atau "العبد" (hamba), atau "المعتق" (orang yang memerdekakan) atau "الصاحب" (orang yang menemani),[294] Persoalan ini menimbulkan perbedaan cara *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) tersendiri di kalangan ahli hukum:

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلا ثة قروء

> ”Perempuan-perempuan yang ditalak menunggu sampai tiga quru’. Al-Qur’an.”
>
> Surah al-Baqarah :228.

Ulama bersepakat bahwa ***Lafaz Quru’*** jamak dari ***lafaz Qar’un*** atau ***lafaz Qur’un*** yang bermakna ‘’*al-tahru’’* (suci) dan *al-haidz*.[295] Ketika mengartikan lafaz "*Quru' "* yang disebut dalam al-Qur’an surah al-Baqarah :228 di atas, para ulama memiliki pandangan yang berbeda karena bentuk lafaznya yang *musytarak* (mempunyai erti dua). Menurut pendapat Aisyah, Ibnu Umar Zaid bin Thabit, dan ulama hijaz, termasuk Imam Malik dan Imam Syafi’i, makna lafaz *Quru’* adalah “suci”, sementara Abu Bakar, Umar, Ali, Utsman dan ulama Iraq, termasuk Imam Abu Hanifah, mengartikannya dengan “haid”.[296]

Dalam hal ini lahir hukum yang berbeda, Menurut ulama usul fiqh dipelopori Imam Syafi’i, mengertikan lafadz *Quru’* dengan suci, dengan merumuskan hukum, bahwa masa menunggu perempuan untuk diperbolehkan menikah lagi adalah tiga kali sucian. Sedangkan ulama mengertikan lafadz *Quru’* dengan haid, merumuskan hukum, bahwa masa menunggu perempuan untuk diperbolehkan menikah lagi adalah

---

[293] Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1424), op. Cit., h.70.

[294] nDr .Mustafa al-Khin, (2003-14240), Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fnuqaha, c.2, Lubnan: Muassasah al-Risalah, h. 70. Boleh dilihat lafaz-lafaz di atas yang tersebut dalam ayat-ayat al-Qur’an sebagai perbandingan dan boleh dibuka dalam kamus.

[295] J.1, h.318.

[296] Ibid. h. 72. Boleh dilihat Ali al-Sayyis , Tafsir ayat al-Ahkam. Menurut A’isyah Ibnu Umar Zaid Bin Thabit al-Quru’ bermakna al-thuhru, sedangkan menurut Abu Bakar Umar Ali Uthman al-Quru’ bermaknah:” al-Haiz. Imam Ahmad Bin Hanbal berpendepat, bahawa, lafadz *quru’* bermakna *al-athhar* (suci), tetapi dalam pembahasan ayat tersebut mengertikan haid..

tiga kali haid. Alasan yang dipakai Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah sama-sama menggunakan dalil *al-Naqli* (*nas*) dan dalil *al-aqli* (akal) Di bawah ini dapat dianalisis.

Imam Abu Hanifah, ulama yang mengertikan lafad *quru'* dengan haid, mengatakan bahwa masa menunggu perempuan untuk diperbolehkan menikah lagi adalah tiga kali haid, dengan alasan, disyari'atkan *'iddah* (masa mennunggu) adalah untuk mengetaui kekosongan rahim (tempat kandungan perempuan), agar tidak terjadi percampuran antara seperna suami yang mencerai dengan suami yang akan mengahwini. Adapun kekosongan tempat kandungann itu hanya dapat diketaui dengan haid bukan suci. [297]

Dalil *al-naqli* digunakan Imam Abu Hanifah adalah al-hadits diriwaynatkna al-Dar al-Qutni

أقرائك أيام الصلاة دعي : حبيش أبي بنت لفاطمة وسلم عليه الله صلي الله رسول ل قا

Maksudnya: Rasulullah S.A.W. berkata kepada Fatimah binti Abi nnHubaisy: "Tinggalah kamu melakukan salat pada hari-hari haidz kanmu" [298]

Menurut Imam Syafi'i, dalil *al-'aqli:* 'iddah itu bermakna suci bukan haid, dengan dasar bahwa talak itu terjadi ketika habisnya *'iddah*, dan habisnyan *'iddah* itu ditandai dengan suci bukan haid, karena talak itu terjadi ketika suci, jika perempuan itu ditalak pada masa haid, tidak akan diketaui habisnya *'iddah* kecuali sesudah haid, yaitu suci, oleh karena itu lafz ا"القرء" sebuah nama yang digunakan untuk makna suci. Ketika terjadi haid, darah itu cair dan menyatu dengan rahim, maka keluarlah darah itu. Sedangkan ketika suci darah itu tertahan dan tidak dapat keluar. Dengan demikian, maka diketaui menurut bahasa arab bahwa "القرء" adalah menahan, bermakna suci[299]

Dalil *al-naqli* digunakan Imam Syafi'i adalah al-hadits diriwayatka al-Bukhari:

---

[297] Dr .Mustafa al-Khin, Op. Cit.h.75. Boleh lihat Ali al-Sayyis ,(t.t),*Tafsir ayat al-Ahkam.* h.329.n

[298] Imam al-Dar Qutni, Boleh lihat kitab al-Kasysyaf, J.1,h.205.dan Muhammad Ali al-Sabuni, (t.t), *Rawai' al-Bayan*, j.1, T.TP: al-Fikr, h.329.

[299]Dr .Mustafa al-Khin, Op. Cit.h.74.

عن إبن عمر رضي الله عنهما: أنه طلق إمرأته وهي حائض علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم,
فسأل عمربن الخطا ب رسول الله صلي الله عليه وسلم عن ذلك, فقال رسو ل الله صلي الله عليه وسلم :(
مره فليرا جعها , ثم ليمسكها حتي تطهر, ثم تحيض ثم تطهر, ثم إن شاء أمسك بعد, وإن شاء طلق قبل أن
يمس, فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء)

> Maksudnya: Diriwayatkan dari ‘Abdullah bin ‘Umar r.a. bahwa pada masa hidup Nabi Muhammad S.A.W. ia menceraikan istrinya dalam keadaan haid, ‘Umar bin al-Khattab mempertanyakan perkara itu kepada Rasulullah, S.A.W. maka Rasulullah S.A.W. berkata: Perintahkan dia (anakmu) membawa pulang istrinya dan menyuruh menahannya hingga haidnya selesai. Kemudian tunggulah sampai periode (haid) berikutnya hingga bersih lagi. Setelah itu, seandainya ia (‘Abdullah) ingin tetap bersama tidak jadi (menceraika) istrinya maka ia dipersilakan dan jika ingin menceraikan istrinya maka ia dapat menceraikannya sebelum ia melakukan hubungan badan (seksual) dengannya; dan itu adalah masa ‘iddah yang telah ditetapkan Allah untuk perempuan yang diceraikan.[300]

Dari dua pemikiran tersebut di atas, menjadi jelas, bahwa akar perbeza adalah lafaz "القرء" sebagai bentuk lafaz *musytarak*, yang sebenarnya kedua-dua pemikiran tersebut boleh didukung melalui dalil akal dan dalil *nas*, hanya saja perlu melakukan *tarjih* (mencari yang lebih unggul) dari kedua-dua pemikiran tersebut. Disyari’atkan *‘iddah* itu untuk mengetaui kekosongan rahim dan perkara itu boleh dibuktikan dengan tiga haid berdasarkan dalil akal dan nas, maka masa *‘iddah* itu cukup dengan haid tiga kali tidak perlu menunggu masa bersih, dengan demikian *qur’u* lebih tepat diartikan haid dari pada suci. Begitu itu diperkuat pendapat Ibnu al-Qayyim melakukan *tarjih* dalam kitabnya *zadu al-ma’ad*, menjelaskan lafadz *qar’u* dalam perbincangan hukum syara’ itu bukan maknah *al-thuhru* (suci) tetapi maknah haid. [301] Tetapi pandangan Imam Syafi’i disamping berdasarkan teks nas dan akal juga pertimbangan *ihtiyat* (hati-hati) dalam merumuskan hukum.

Pertentangan Dua Ayat

---

[300]n al-Bukhari, (t.t), sahih al-Bukhari, permulaan bab al-Talak, no. 1471

[301] Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1, h. h.330. Bolih lihat: Karangan Ibni al-‘Arabi, *al-Tafsil al-Adillah fi al-ahkam al-Qur’an,* j.1,h.185, dan al-Jassas, *Tafsir Ahkam al-Qur’an* j.1, h. 434. Ayat-ayat berhubungan dengan haid di antaranya: Surah al-Baqarah:228, al-Talaq:1, 4,

Pertentangan dua ayat dalam istilah hukum Islam disebut *al-ta'arud* (تعارض) atau *ta'adul* (تعادل) atau *taqabul* (تقابل). Ketiga istilah tersebut berbeda tetapi maksudnya sama, yaitu berlawanan dua dalil hukum salah satu di antaranya manafikan dalil lainnya. Meskipun maklum diketahui, bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang tidak akan ada pertentangan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain karena sumber al-Qur'an hanya satu, yaitu Allah.[302] Namun, apabila dilihat dilihat secara dzahiriyah, ternyata antara ayat yang satu dengan ayat yang lain terjadi perbedaan. Ulama sepakat terjadinya perbedaan antara dua ayat tersebut hanya pada tingkatan pemikiran mujtahid, sedangkan dalam dalil–dalil itu sendiri tidak terjadi benturan. Hal ini bisa dilihat, misalnya, pada kasus *'iddah* (masa menunggu) perempuan yang di tinggal mati suaminya dalam keadaan hamil". Dalam kaitan ini al-Qur'an membuka peluang untuk berijtihad dengan memilih di antara dua ayat, yaitu :

وغشرا أشهر ربعة أ بأنفسهن يتربصن واجا ز أ ون ر ويذ منكم ن يتفو والذين

> "Orang-orang yang meninggalkan dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri, hendaklah para isteri menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari"
>
> al-Qur'an, al-Baqarah: 234.

حملهن يضعن أن أجلهن الأحمال ت أولا و

> "Perempuan-perempuan yang hamil 'idahnya (masa menunggu) sampai melahirkan"
>
> al-Qur'an, al-Talak:4.

Tidak ada perbedaan pemikiran di antara para ulama berkenaan ayat al-Qur'an surah al-Baqarah: 234 di atas tentang masa *'iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya, yakni empat bulan sepuluh hari. Sedangkan ayat al-Qur'an surah al-Talak di atas, merupakan dalil dari *'iddah* perempuan yang sedang hamil, yakni hingga melahirkan anaknya. Namun, berkenaan dengan perempuan yang sedang hamil ditinggal mati suaminya, masa *'iddah*-nya tidak disebut dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Perkara ini membuka peluang kepada para sahabat nabi serta para mujtahid untuk melakukan ijtihad; apakah mengikuti al-Baqarah: 234, atau al-Talak:

[302]Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1424 H), Op. Cit. 43

4? Menurut sahabat Ali ibn Abi Thalib, *‘iddah* perempuan itu adalah masa terpanjang di antara dua masa itu dengan dasar pertimbangan, *ikhtiyat* (hati-hati) dalam merumuskan hukum. Menurut Umar Ibn Khattab, bahwa *‘iddah* wanita itu adalah sampai melahirkan, meskipun masanya kurang dari 4 bulan 10 hari.

Golongan ulama Mazhab Hanafi dalam hal ini melakukan *istinbath* dengan menggunakan teori “*nasikh mansukh*”, yaitu ayat dalam surat Talak sebagai *nasikh* (menghapus) dan ayat dalam surah al-Baqarah:234 sebagai *mansukh* (yang dihapus). Jadi *‘iddah*-nya perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai melahirkan ber-*istidlal* (mangambil dalil) dari surat al-Talak: 4. Sedangkan Imam Syafi’i menggunakan teori *al-jam’u wa al-Taufiq baina al-muta’aridaini bi wajhin maqbulin* (mengkompromikan dan menyesuaikan penggunaan salah satu ayat yang dapat diterima), karena kedua-dua ayat tersebut bersifat umum. Jadi ayat yang pertama, memberikan pengertian bahwa *‘iddah* (masa menunggu perempuan yang ditinggal mati suaminya) adalah empat bulan sepuluh hari, baik itu hamil atau tidak. Pengertian ayat yang kedua adalah, bahwa ‘*iddah*-nya perempuan yang hamil itu sampai melahirkan, baik itu perempuan yang ditinggal mati suaminya atau ditalak suaminya. [303]

Setelah melihat kedua dalil dan kedua Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi’i, tentang perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, menurut penulis, masa menunggunya memiliki dua rumusan hukum, apabila adat yang berlaku dalam suatu daerah sesuai dengan al-Baqarah: 234, maka masa *‘iddah* (menunggu)-nya adalah empat bulan sepuluh hari, baik perempuan itu sedang hamil atau tidak. Tetapi apaila istri yang ditinggal mati itu masih muda, anaknya banyak, kalau tidak cepat kahwin menimbulkan fitna, dan mengancam kehidupan anak-anak yatim yang ditinggalkan, maka dalam hal ini masa *iddah*-nya mengikuti surat al-Talak:4 (hingga melahirkan).

Perbedaan Dua Hadits.

Dalam perkara ini, bisa saja dua hadits terjadi perbedaan, baik secara lafaz maupun secara makna, karena ketika Rasul menyampaikan ucapan, melakukan perbuatan dan menetapkan suatu ketentuan, tidak semua sahabat mendengarkan atau menyaksikan; ada sebagian sahabat yang mendengarkan, dan ada sebagian sahabat tidak mendengarkannya. Di samping itu, ketika mengucapakan, Rasulullah melihat

---

[303] Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), Op. Cit., h..1212.

tipologi sahabat yang diajak bicara. Kasus ini terjadi, misalnya pada zaman khalifah Abu Bakar, “ketika Abu Bakar ditanya tentang bagian waris ‘’atuk’’ dia tidak menjawab karena menurutnya, perkara tersebut tidak terdapat dalam al-Qur’an dan hadits, hingga kemudian ada seorang sahabat yang memberitahu bahwa Rasul perna membahagi bagian atuk dengan sepernama (1/6), kemudian Abu Bakar mengikutinya.[304]

Tentang bacaan *al-basmalah* (*bismillah al-rahman al-rahim*) apakah termasuk surat *al-fatihah* atau tidak? Terjadi perbedaan antara ulama *usul al-fiqh*. Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa *al-basmalah* adalah, bukan ayat dari surat *al-Fatihah*, tetapi ayat untuk menyempurnakan al-Qur’an diturunan sebagai pemisah antara surah yang satu dengan surah lain. Imam Syafi’i mengatakan bahwa *al-basmalah* adalah ayat dari surah al-Fatihah dan ayat dari tiap-tiap surah. Imam Maliki mengatakan, *al-basmalah* bukan bagian ayat dari surah al-Fatihah dan bukan juga bagian ayat dari tiap-tiap surah [305] Perbedaan tersebut terjadi karena adanya hadits secara makna mengandung perbedaan. *Istidlal* (pengambilan dalil) para ulama mengenai hal tersebut akan dijelaskan sebagai berikut :

Imam Syafi’i berpijak pada beberapa hadits di bawah ini :

والسبع القرأن أم فانها الرحيم الرخمن الله بسم فاقرؤا الفاتحة قرأتم اذا :وسلم عليه الله صلي الله رسول قال
منها أية الرحيم الرحمن الله وبسم المثاني

'Telah berkata Rasulullah S.A.W.: Apabila kamu sekalian memulakan bacaan *al-basmalah* maka bacalaha *al-basmalah* terlebih dahulu, karena sesungguhnya bacaan *al-basmalah* itu “*Ummu* al-Qur'an"(induk daripada al-Qur’an) dan tujuh ayat dari surah *al-Fatihah*, sedangkan *al-basmalah* termasuk bagiannya.[306]

الرحيم الرحمن الله ببسم ته صلا يفتتح :وسلم عليه الله صلى النبي ن كا قال
“Berkata Ibnu Abbas:" Rasulullah S.A.W. memulakan solatnya dengan bacaan *al-basmalah*” [307]

قراءته كانت :فقال وسلم عليه الله صلي الله رسول قراءة عن سئل أنه عنه الله رضي أنس حديث
. (... الدين يوم مالك .الرحيم الحمن . العالمين رب لله الحمد . الرحيم الرحمن الله بسم) قرأ ثم ... مدا

[304] Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1424 H), Op. Cit. 43

[305] Dr. Hamad Rizwan Hamad (t.t.), *al-Qaul al-Wajiz fi al-Ahkam mina al-Kitab al-Aziz*, T.T.P.: T.P.h.56

[306] Tirmizi, (t.t), *Sunan al-Turmizi.* Boleh buka, Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1, h. 47- 48.

[307] Ibnu Musa al-Tirmizi, (1999-1420 H*), Jami' al-Turmizi*, (*Abwab al-Salah An Rasulilllah: Bab al-Jahru bi bismillahi al-Rahman al-Rahim).* C. 1, Riyad: Daar al-Salam. h.68.

“Hadith dari Anas R.A. Sesungguhnya dia ditanya tentang bacaan Rasulullah S.A.W., maka dia menjawabnya: Bacaan Rasul panjang…kemudian membaca *basmalah* dan *hamdalah*… sampai selesai)

أظهارنا بين يوم ذات وسلم عليه الله صلي الله رسول بينا):قال أنه عنه الله رضي أنس عن أنفا علي نزلت: قال ؟ الله ل رسو يا أضحكك ما فقلنا ,متبسما رأسه رفع ثم ,إغفاء أغفي إذ شانئك إن .وانحر لربك فصل .الكوثر أعطيناك إنا . الرحيم الرحمن الله بسم)فقرأ ,سورة الأبترز هو

“Dari Anas R,A.Sesungguhnya ia berkata:(Pada suatu hari kita bersama Rasulullah, S.A.W., tiba-tiba Rasul mengantuk, kemudian mengangkat kepalanya sambil tersenyum, maka kami bertanya apa yang membuat engkau ketawa ya Rasulullah? Rasul menjawab:Barusaja diturunkan kepada-Ku satu surah, kemudian Beliau membacaya di awali dengan bacaan *al-basmalah*… (Sesungguhnya kami telah memberikan kepadamu ni’mat yang banyak. Maka dirikanlah salat karena Tuhanmu dan berkorbanlah. Sesungguhnya orang-orang yang membenci kamu dialah yang terputus)”

Surah: al-Kauthar:1-3.

Imam Abu Hanifah berpijak pada hadits di bawah ini:

يستفتحون فكانوا.وعثمان ,وعمر ,بكر وأبي ,وسلم عليه الله صلي النبي خلف صليت :قال
أخرها في ولا , قراأة أول في الرحيم الرحمن الله بسم يذكرون لا العالمين رب لله لحمد با

“Berkata Anas Bin Malik: Aku telah salat dibelakang Nabi Muhammad S.A.W., Abu Bakar, Umar dan Uthman, mereka memulakan dengan bacaan "العالمين رب لله الحمد " dan tanpa membaca bacaan "" الرحيم الرحمن الله بسم didalam permulaan bacaan dan akhir bacaan..” [308]

(الرحيم الرحمن الله بسم) تنزل حتي السورة انقضاء نعرف لا كنا):قالوا أنهم الصحابة عن روي ما

“Diriwyatkan dari sahabat Sesungguhnya mereka berkata: Kita tidak mengetau akhirnya surah, sehingga turun *al-basmala*.”[309]

السوره فصل لايعرف كان وسلم عليه الله صلي الله ل رسو أن عنهما الله رضي عباس ابن عن (الرحيم الرحمن الله ثسم) عليه ينزل حتي

“Diriwayatkan dari Ibni Abbas R.A. Sesungguhnya Rasul S.A.W. tidak diketaui bacaan memisah surah sehingga turun kepadanya bacaan *basmalah*(*bismi Allah al-rasman al-rahim*).” [310]

Sedangkan Imam Malik berpijak pada hadits di bawah ini:

308 (Muslim (1988-1408), *Sahih Muslm*, (*kitab al-Assalat, Bab Hujjati man qala la Yajharu bi al-Basmalah*), j.1, c.1,Lubnan:Daar al-Fikr, h. 187.

309 Abu Daud, Boleh lihat Jami’ li Ahkam al-Qur’an, J.1, h. 20. dan Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1, h.51.

310 Muhammad Ali al-Shabuni, h.51, Boleh buka; al-Hakim fi al-Mustadrak , Abu Daud fi Sunan Abi Daud, Boleh buka:.

,بالتكبير الصلاة يفتتح وسلم عليه الله صلي الله رسول كان :قالت عنها الله رضي عائشة حديث
العالمين رب لله بالحمد والقراءة

> “Hdith diriwayatkan Siti ‘Aisyah R.A. berkata: Rasusulullah S.A.W., memulakan salat dengan takbir dan membaca *hamdalah (al-hamdulillah rabbi al-‘Alamin* ... [311]
> يستفتحون فكانوا ,وعثمان ,وعمر ,بكر وأبي وسلم عليه الله صلي النبي خلف صليت :قال أس حديث
> العالمين رب بالحمدلله
> “Hdith diriwayatkan dari Anas ia berkata: saya salat di belakang Nabi S.A.W, Abi Bakar, Umar dan Uthman mereka memulakan salat dengan hamdalah (al-hamdu li Allah Rabbi al-‘Alamain…[312]

Dari keterangan hadits di atas dapat diketahui, bahwa munculnya perbedaan tersebut disebabkan adanya perbedaan beberapa hadits yang dirujuk, meskipun ulama-ulama tersebut semuanya *beristidlal* (menggunakan dalil) dengan hadits yang dapat dipertanggung jawabkan secara akademik, baik dari sudut *sanad* (deretan rawi hadits) maupun *matan* hadits (teks hadits) yang mempunyai kelayakan untuk dapat diamalkan. Untuk menetapkan hukum pada kasus di atas, maka perlu dilakukan teori *tarjih* (mencari yang lebih unggul), agar dapat diketahui mana di antaranya yang lebih unggul untuk dijadikan pegangan dalam amaliah sehari-hari. Jika dilihat dari aspek pendapat, yang lebih unggul di antaranya adalah pendapat Imam Abu Hanifah, karena pendapat Imam Abu Hanifah berada di tengah-tengah perbedaan antara pendapat Imam Syafi’i yang mengatakan bahwa *basmalah* adalah ayat dari surah *al-fatihah* dan ayat dari tiap-tiap surah al-Qur’an dengan pendapat Imam Maliki yang mengatakan bahwa *basmalah* bukan ayat surah *al-fatihah* dan bukan ayat dari tiap-tiap surah. Tetapi dari *matan* hadits pendapat Imam Syafi’i lebih unggul.

Implikasi hukum dari ulama yang mengatakan *al-basmalah* termasuk surah *al-fatihah* dan termasuk ayat dari tiap-tiap surah adalah, bahwa ketika melakukan salat, bacaan *al-basmalah* wajib dibaca pada waktu membaca surah *al-fatihah* dan membaca surah-surah lain. Begitu pula ulama yang mengatakan *al-basmalah* tidak termasuk surah *al-fatihah* dan tidak termsuk ayat dari tiap-tiap surah, ketika melakukan salat, bacaan *al-basmalah* tidak boleh dibaca pada waktu membaca surah *al-fatihah*. Sedangkan ulama yang mengatakan *al-basmalah* untuk menyempurnakan al-Qur’an yan diturunan sebagai pemisah antara surah yang satu dengan surah lain,

---

[311] Muslim, (t.t), *Sahih al-Muslim*, Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1, h. 49

[312] Bukhari (t.t.), *Sahih al-Bukhari*, Muslim (t.t.), *Sahih al-Muslim*, Ibid,

maka ketika melakukan salat, bacaan *al-basmalah* boleh dibaca ketika membaca surah *al-fatihah* dan membaca surah-surah lain.

Tidak Adanya Nas Dalam Suatu Masalah.

Diantara sebab yang memicu terjadinya perbedaan pendapat dikalangan ulama usul fiqh adalah karena tidak adanya keterangan Nas (al-Qur'an dan hadits) pada persoalan-persoalan yang baru. Pasca meninggnya Rasul, wahyu berhenti, sementara persoalan-persoalan baru terus berkembang, sehingga tidak ada penjelasan dalam al-Qur'an dan hadits secara detil tentang persoalan yang muncul tadi. Oleh karena itu para sahabat dituntut untuk melakukan ijtihad.

Untuk menjawab isu yang terus berkembang, lahirlah berbagai hukum yang merupakan hasil dari ijtihad para sahabat. Hal ini, misalnya, dapat kita lihat pada suatu persoalan "pembagian harta waris ; "saudara perempuan, Ibu, kakek" di kalangan sahabat nabi terdapat lima pendapat. Pertama pendapat Ibnu Abbas: "atuk kedudukannya sama dengan ayah, ibu memperoleh bagian satu pertiga (1/3) dan saudara perempuan tidak memperoleh bagian. Ke-dua, pendapat Ibnu Masud: "Saudara perempuan memperoleh setengan (1/2), ibu memperoleh bagian sepernam (1/6) dan datuk memperoleh sepertiga (1/3). Ke-tiga pendapat Zaid Bin Thabit menjadikan asal masalah sembilan (9), Ibu memperoleh bagian tiga (3), saudara perempuan memperoleh dua (2) dan datuk dapat empat (4). Ke-empat pendapat Utsman dibagi menjadi tiga. Ke-lima pendapat Ali : "Saudara perempuan memperoleh setengah (1/2), ibu memperoleh sepertiga (1/3), dan datuk memperoleh sepernam (1/6).[313]

[313] Dr. Hamzah al-Nasyrati, (t.t), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, Kaherah:al-Maktabah al-Qaiyyimah Boleh dilihat Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1424 H), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, c.2, Lubnan :Muassasah al-Risalah, h.1

BAB IV

ANALISIS KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I

Pendahuluan

Pada permulaan abad kedua Hijriah, Imam Abu Hanifah mencetuskan teori *istihsan* (*public interest*), yang kemudian mendapat bantahan dari Imam Syafi'i dengan mengatakan, "Orang yang menggunakan *istihsan* adalah orang yang mencipta hukum." Penentangan Imam Syafii didasarkan atas konsistensi teks nas dengan cara memosisikan Hadits setingkat dengan al-Qur'an. Sunnah berfungsi sebagai *mubayyin,* dan terkadang juga menghapuskan ayat al-Qur'an, dan sebaliknya.[314] Meskipun dalam aspek yang lain Imam Syafi'i menggunakan akal manusia untuk menetapkan aturan hukum yang tidak diatur oleh wahyu Tuhan, namun, beliau tidak menggolongkan itu sebagai perbuatan akal (*ra'y)*, karena baginya akal berfungsi hanya sebagai analogi atas hukum yang telah dijelaskan dalam teks nas.[315] Sebab itu akal tidak disebut sebagai sumber hukum yang terlepas dari kehendak Tuhan.

Fungsi akal adalah mengatur persoalan-persoalan baru yang muncul dengan cara memberlakukan persoalan baru di atas prinsip wahyu. Tuhan telah mengatur persoalan yang sama, dan proses ini disebut teori *qiyas* (analogi). Menurut bahasa Imam Syafi'i, *qiyas* dan ijtihad adalah sama. Tesis Imam Syafi'i tersebut menjadi referensi teori hukum Islam klasik sejak abad kedua Hijrah dan seterusnya setelah dicapai konsensus bahwa norma hukum Islam harus diambil dari teks al-Qur'an dan al-Hadits. Sedangkan menerokahi hukum yang terkandung dalam teks nas adalah melalui analogi (*qiyas*). Meskipun sebagian kecil dari golongan ulama menolak

---

[314] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t), *al-Risalah*, T.T.P.: Dar al-Fikr, h. 20-22. Imam Syafi'i menempatkan kedudukan hadith setelah al-Qur'an dengan dukungan beberapa ayat al-Qur'an; Surah al-Nahl (16): 44 dan 89, al-Syura (42): 52. Teori *nasikh* dan *mansukh* yang menjadi analisis penggalian hukum dari sumber asas adalah ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, al-Qur'an dengan al-Haditsdan al-Haditsdengan ayat al-Qur'an.

[315] *Ibid*.

pemikiran Imam Syafi'i, tetapi mayoritas ulama (*jumhur al-'ulama'*) menerimanya.[316]

Pada sisi yang lain, Imam Syafi'i menafikan bentuk ijtihad *istihsan* dan ijtihad yang lain dengan cara mengharamkan dan membatalkan ijtihad tersebut melalui ungkapan yang masyhur "Barang siapa yang menggunakan *istihsan*, sama dengan membuat syari'at baru." Walaupun pernyataan itu bersifat umum, tetapi ungkapan itu pada dasarnya ditujukan kepada kerangka berfikir Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya yang mengasaskan serta menggunakan teori *istihsan* yang dikatakan tidak memiliki batasan yang jelas. Akhirnya, Imam al-Jassas ulama mazhab Hanafi melakukan antitesis atas tesis Imam Syafi'i, dengan mengatakan, bahwa "Sebenarnya Imam Syafi'i tidak memahami hakikat dan arti *istihsan* secara betul. Apabila mengerti, tentunya tidak akan berkata seperti itu."[317]

Pergolakan pemikiran itu berlanjut sampai kepada pengikut masing-masing Imam sehingga terjadi persaingan pemikiran yang tidak sihat, bahkan hingga menimbulkan *ta'assub* (fanatisme) yang pada akhirnya melahirkan perkembangan *taqlid*. Semua bentuk ijtihad tertutup, apabila terjadi ijtihad hanya pada kerangka ijtihad mazhab saja. Fenomena ini sangat mengkhawatirkan perkembangan metodologi hukum Islam. Namun demikian, persoalan tersebut masih tetap memiliki nilai positipnya.

Pemikiran metode *istihsan* yang ditawarkan oleh Imam Abu Hanifah dan penentangan yang dilakukan Imam Syafi'i tidak hanya sebatas konflik wacana pemikiran tetapi perbedaan itu juga menyangkut perkara prinsip-prinsip yang paling dasar. Imam Abu Hanifah menggunakan akal sebagai tolak ukur untuk menentukan kebenaran teks nas, sedangkan Imam Syafi'i merumuskan bahwa kebenaran itu hanya akan dicapai dengan sumber asas (al-Qur'an dan al-Hadits) melalui metode ijtihad yang menggunakan *qiyas*.[318] Meskipun rumusan pemikiran *istihsan* Imam Abu Hanifah dapat dipertemukan dengan rumusan pemikiran Imam Syafi'i, tetapi produk hukum dari teori *istihsan* dan teori *qiyas* senantiasa berbeda.

---

[316] Golongan Dawud Zahiri menolak secara kontroversi terhadap teori *qiyas*. Golongan ini menyamakan *qiyas, istihsan, maslahah al-mursalah, al-istishab*, dan segala bentuk ijtihad. Golongan ini melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* hanya dengan pendekatan pemahaman *zahir al-nass* di samping itu hadith Nabi.

[317] Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 343.

[318] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t), *op.cit.* h. 505.

Setelah mengurai secara terperinci pemikiran Imam Abu Hanifah tentang metode *istihsan*, dan uraian tentang pengharaman dan pembatalan yang dilakukan Imam Syafi'i, serta pengertian *istihsan* menurut sejumlah pakar, dan latarbelakang terjadinya konflik terhadap metode *istihsan*, maka analisis konflik pemikiran menjadi fokus bahasan dalam bab ini. Dalam snalisis di bawah akan dipaparkan sejauh mana perbedaan dan persamaan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terhadap metodologi hukum Islam.

Perbedaan Pemahaman Lafaz '' أحسن و أحسنة'' Dalam al-Qur'an

Lafaz *istihsan* muncul dari pemikiran Imam Abu Hanifah dalam forum ilmiah di depan para pengikutnya. Kedudukan *istihsan* yang dilontarkan Imam Abu Hanifah tersebut sebagai alternatif terbaik dari metode *qiyas* yang dianggapnya tidak memenuhi kehendak syarak. *Istihsan* di situ mempunyai erti konstruksi yang menguntungkan (*favorable construction*). Metode tersebut diterapkan untuk menghindari penggunaan metode *qiyas* yang tidak memenuhi kehendak syara'[319] atau "pilihan hukum" (*juristic preference*), daripada mengikuti metode *qiyas* yang tidak memberikan *maslahah*.

Metode *istihsan* yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah adalah *istihsan ghayr al-muhaddad* (terbuka dan tanpa ada batasan yang jelas), sehingga terjadi perbedaan di kalangan para ahli metodologi hukum Islam. Perbedaan ini tidak hanya muncul di kalangan mazhab Syafi'i saja, namun juga di kalangan pengikut Imam Abu Hanifah sendiri. Ini bisa dilihat dari munculnya perbedaan diantara pengikut Imam Abu Hanifah dalam suatu forum dialog antara Imam Abu Hanifah dan pengikutnya. Sebagian pengikutnya mempertanyakan metode *istinbat* kepada Abu Hanifah dan ketika itu ia menjawab sambil menunjukkan teori *istihsan*. Adapun dasar teori ijtihad dalam pandangannya adalah *maslahah* yang merujuk terhadap teks nas, ijmak dan *darurah*.[320]

Pasca penguasaan perkembangan metodologi hukum Islam dan pendoktrinan yang dilakukan Imam Abu Hanifah teradap pengikutnya di Iraq, Imam Syafi'i

---

[319] 'Abd Allah Ahmed al-Na'im, (1990) *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights dan International Law*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin (ter.), c. 2, Yogyakarta, LkiS, h. 50 Pengertian *istihsan* kedalam bahasa inggris adalah "Konstruksi yang menguntungkan" (*favorable construkcion*).

[320] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah fi Tarikh al-Madhahib al-Fiqhiyyah,* T.T.P.: Dar al-Fikr al-'Arabi, h. 164.

mencadangkan konsep ijtihadnya. Ia adalah seorang *founding father* yang mencetuskan metodologi hukum Islam yang mampu merumuskan metode ijtihad yang bersifat teoritik, sistematik dan akademik, dan sekaligus menentang konsep pemikiran metode *istihsan* Imam Abu Hanifah . Penolakan *istihsan* itu sebagai dasar *manhaj istinbat* Imam Syafi'i.[321]

Fenomena demikianmemberi implikasi terhadap perkembangan metodologi hukum Islam di kalangan kedua pengikut imam terkait. Golongan mazhab Hanafi berusaha memperjelaskan lagi rumusan pemikiran Imam Abu Hanifah sambil memberikan justifikasi melalui teks-teks al-Qur'an dan al-Hadits. Demikian halnya dengan golongan mazhab Syafi'i. Mereka mendukung pendirian Imam Syafi'i sambil menolak dalil al-Qur'an dan al-Hadits yang dijadikan dalil metode *istihsan*. Walaupun demikian, tidak terdapat perbedaan diantara para ulama *usul al-fiqh* dalam menggunakan lafaz *istihsan* dalam pengertian etimologis (bahasa), karena lafaz *istihsan* terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits, misalnya:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ

"Sebab itu berilah kegembiraan kepada hamba-hambaku yaitu orang-orang mendengarkan perkataan dan diturutinya mana yang paling baik."

Surah al-Zumar (39): 18.

وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم

"Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu (maksudnya al-Qur'an)."

Surah al-Zumar (39): 54.

Dari keterangan di atas dapat ditarik benang merah, bahwa sumber pemicu konflik kedua imam adalah perbedaan dalam memahami lafaz '' أحسنه ''. Karena itu, di sini akan diuraikan pengertian lafadz terebut untuk mengetahui makna *ahsanah* yang sebenarnya. *Ahsanah* dalam *Kitab Safwa al-Tafsir*, diambil dalam *Kitab al-Qurtubi*, adalah ucapan atau perkataan yang baik. Ketika seseorang mendengarkan suatu cerita dan perkataan, maka dianjurkan untuk mengambil cerita dan perkataan yang baik, sambil meninggalkan dan melarang menceritakan yang buruk, atau membedakan antara yang baik dengan terbaik, dan yang terbaik itulah yang

---

[321] Muhammad Bultaji (2004-1425), *Manahij al-Tasyri' al-Islami*, T.T.P.: Dar al-Salam, h. 551.

merupakan kalam Allah.[322] Al-Zamakhsyari memberikan pandangan, orang-orang mukmin sebaiknya berpegang kepada agamanya dengan membedakan antara yang ‘‘ والحسن حسن الأ” (yang baik dan paling baik), ataupun ‘‘والأفضل الفاضل ” (yang utama dan paling utama). Artinya, memasukkan *ahsan* dan *afdal* sebagai doktrin ajaran mazhabnya dan memilih sambil menetapkan sebagai dalil serta menampakannya sebagai lambang.[323] Sedangkan arti lafaz “أحسن ” pada ayat yang kedua adalah mengikuti al-Qur’an dengan menjalankan perintahnya dan menjahui larangannya serta menetapkan sebaik-baik kitab yang diturunkan kepadamu dalam keselesaan dan kebagian kamu.[324]

Ditinjau dari sejarah turunnya, ayat tersebut menginformasikan bahwa pada zaman jahiliyyah terdapat sekelompok manusia yang masih tetap konsisten menyembah Allah tidak menyembah berhala. Mereka ini adalah Zayd b. ‘Amr b. Nufayl, Abu Dhar al-Ghiffari, dan Salman al-Farisi. Pada zaman jahiliah, mereka mengikuti ucapan yang *ahsan* (paling baik) dan ucapan yang paling baik adalah “لا إله إلا الله ” (tidak ada tuhan selain Tuhan). Di samping itu, mereka juga taat atas Allah dan Rasul-Nya.[325]

Ketika memahami lafaz ‘‘*ahsan* dan *ahsanah”* yang dikaitkan dengan *manahij ijtihad* (metode ijtihad) terjadi pertentangan pemikiran di kalangan ulama Hanafi dan ulama Syafi’i. Perbedaan itu bersumberkan pada pemahaman lafaz‘‘أحسنه و أحسن ” dalam al-Qur’an dan lafaz ‘‘ حسنا ” dalam Hadits.

Pemahaman lafaz ”أحسنه ‘’ dalam al-Qur’an surah al-Zumar (23): 55, menurut ulama mazhab Hanafi dan sahabat-sahabatnya dipahami sebagai metode *istihsan*; sedangkan dalam surah al-Zumar (23): 55, lafadz tersebut difahami sebagai perintah untuk melaksanakan metode *istihsan*. Menurut al-Sarakhsi yang bermazhab Hanafi, ayat al-Qur’an semuanya adalah ‘‘ حسن ” kemudian diperintahkan untuk mengikuti yang ‘‘أحسن ”, dan yang ’’أحسن ” adalah hukum yang dikeluarkan dari nas melalui metode *istihsan*; sedangkan yang ‘‘ حسن ” adalah hukum yang dikeluarkan dari nas melalui metode *qiyas*. Kemudian ia menambahkan bahwa ayat tersebut memuji kepada orang yang mengikuti sebaik-baik ucapan dan sebaik-baik ucapan adalah

---

[322] Muhammad ‘Ali al-Sabuni (t.t.), *Safwah al-Tafsir*. j. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 74.

[323] *Ibid.*, h. 75.

[324] *Ibid.*, h. 85.

[325] ‘Abd al-Rahman b. al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuti (1983-1403 H), *al-Dar al-Manthur fi Tafsir al-Ma’thur*, j. 7, c. 2, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 217.

istihsan.[326] Adapun lafaz " أنزل ما أحسن " dalam surah al-Zumar bermakna perintah untuk mengikuti sesuatu yang lebih baik dan meninggalkan yang baik, ketika bertentangan antara dua hukum hasil dari dua metode ijtihad (*qiyas* dan *istihsan*), maka yang *ahsan* (paling baik) adalah metode *istihsan*. Jadi yang *hasan* (baik) adalah metode *qiyas*.[327]

Pemahaman ulama mazhab Hanafi terhadap lafaz ‘‘ أحسن ” dan lafaz ‘‘أحسنه” apda surah al-Zumar yang dimaknai *istihsan*, ditentang keras oleh Imam Syafi’i dan pengikut-pengikutnya. Mereka menyatakan, pengertian ayat tersebut bukan diperintahkan untuk mengamalkan metode *istihsan*, tetapi diperintahkan untuk mengikuti ayat-ayat yang lebih baik yang menurut Imam Syafi’i adalah al-Qur’an, al-Hadits dan ijmak. Sedangkan ijtihad yang digunakan adalah metode *qiyas*, dan inilah yang disebut *“ahsanah”*. Imam Ghazali memberikan pemikiran, bahwa *istihsan* yang menggunakan akal adalah batal. Jika memang hukum itu disebut *istihsan* maka harus berdasarkan pada teks nas, karena *istihsan* adalah setiap hukum yang keluar dari dalil *syar‘i* (al-Qur’an, al-Hadits, Ijmak dan *qiyas*).[328]

Imam Ibn Hazm menolak pendapat ulama mazhab Hanafiu, sambil berkata, bahwa ayat al-Qur’an di atas bukan dalil *istihsan*, dan lafaz *ahsanah* dalam ayat tersebut bukan metode *istihsan*, tetapi hukum yang sesuai dengan al-Qur’an dan al-Hadits. Pendapat tersebut merupakan ijmak yang diyakini kaum Muslimin. Apabila seseorang berbeda dengan ketetapan ijmak, maka orang tersebut bukan bagian dari kaum Muslimin. Karena itu, ketika terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, maka harus dikembalikan kepada Allah dan Rasulul-Nya, bukan kembali kepada metode *istihsan* (sesuai dengan keterangan al-Qur’an surah al-Nisa’ ayat 59), dan bukan pula kembali terhadap hukum yang standar baiknya ditentukan akal manusia (menurut kamu sekalian), sebab mustahil kebenaran suatu hukum yang dianggap baik (*istihsan*) tanpa berdasarkan pada dalil al-Qur’an dan al-Hadits.[329]

---

[326] Waliy al-Din Muhammad Salih al-Farfur (t.t.), *al-Madhhab fi Usul al-Madhhab fi al-Muntakhab*. Damsyiq: Maktabah Dar al-Fikr, h. 260. Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 200.

[327] *Ibid.*

[328] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min ‘Ilm al-Usul*, Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, h. 214. Dimaksud dalil syara‘ adalah al-Qur’an dan Hadith, Ijmak dan *qiyas*, sedangkan *istihsan* adalah sesuatu hukum diistinbat dari nas.

[329] Abi Muhammad ‘Ali b. Ahmad b. Sa‘id b. Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Tahqiq Dr. Mahmud Hamid Uthman, Qahirah: Dar al-Hadith, h. 998.

Pertentangan pemikiran antara dua imam besar ini tentang *istihsan* begitu keras, sehingga Imam Syafi'i sampai pada peringkat mengharamkan dan membatalkan metode yang digunakan Imam Abu Hanifah. Imam Ibn Hazm bahkan menggunakan bahasa yang lebih ekstrem dengan mengatakan haram orang yang menggunakan metode *istihsan*. Kalangan ulama yang demikian semangat menentang *istihsan* nampaknya menganut interpretasi dan pemahaman yang kurang pas dalam mengartikulasi pemakaian metode *istihsan*.

Kajian pemikiran Imam Syafi'i dan pengikut-pengikutnya tentang penolakannya terhadap metode *istihsan* dalam *Kitab al-Risalah, al-Umm* dan kitab-kitab yang lain ternyata sama saja, yakni bahwa mereka sepakat membatalkan dan mengharamkan, namun dikemas dengan gaya bahasa yang berbeda. Imam Syafi'i dengan bahasa *hausun* dan Imam Ghazali dengan bahasa *hausun* (membingungkan) sedangkan Imam Ibn Hazm dengan bahasa ''kufur". Di bawah ini akan dipaparkan sejauh mana perbedaan pemikiran kedua imam tersebut.[330]

Terjadi perbedaan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan*. Imam Abu Hanifah memunculkan metode *istihsan* tanpa menrangkan batasan dan rumusan yang jelas, sehingga melahirkan penafsiran dan pemahaman *istihsan* yang berbeda-beda dan rumusan definisi *istihsan* tidak seragam di kalangann pengikut-pengikutnya. Mazhab Hanafi merumuskan terminologi metode *istihsan* berbeda dengan mazhab Maliki dan mazhab Hanbali. Karena itu, muncullah ketidaktepatan interpretasi dan ketidakfahaman terhadap pengertian *istihsan*. Ulama yang menggunakan metode *istihsan* merumuskan definisi *istihsan* dengan pengertian yang berlainan menurut ulama yang menentangnya. Sebaliknya ulama yang menolak menggunakan metode *istihsan* mendefinisikan *istihsan* dengan pengertian tidak seperti yang didefinisikan oleh ulama yang mengamalkannya.[331]

Imam Ghazali dalam kitabnya *al-Mustasfa* mengkritik satu definisi *istihsan*, sedangkan definisi itu bukan dari ulama Hanafi, tetapi diabil dari ulama Hanbali:

التعبيرعنه علي يقدر لا المجتهد نفس في ينقدح دليل

[330] *Ibid*. Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t), *op.cit.* h. 507. al-Ghazali (1997-1418 H), *op. cit.* j. 2, h. 215.

[331] Perkara ini dapat dilihat dengan berbagai-bagai rumusan definisi istihsan, di kalangan madhhab Hanafi sahaja takrif *istihsan*, bebeda-beda Definisi *istihsan* Imam al-Karkhi, berbeda dengan Imam al-Jassas dengan Imam al-Sarakhsi, apalagi definis istihsan yang dipaparkan madhhab Maliki dan madhhab Hanbali. Boleh lihhat bab dua.

> “Dalil yang cacat dalam diri seorang mujtahid yang tidak mampu menjelaskannya.”[332]

Sebenarnya definisi tersebut bukan dirumuskan Imam Abu Hanifah dan bukan pula oleh pengikutnya. Definisi tersebut merupakan rumusan Imam Ibn Qudamah yang bermazhab Hanbali,[333] kemudian dinisbahkan terhadap mazhab Hanafi sambil mengkritik definisi *istihsan* itu sendiri, dan kemudian dijadikan media kritik bagi mazhab Syafi’i terhadap ulama-ulama mazhab Hanafi. Di samping itu, Ibn Hazm merumuskan definisi *istihsan,* yaitu hukum yang dikeluarkan merupakan hasil dari pendapat seorang hakim yang dianggap baik pada saat itu, atau mengeluarkan hukum menurut pendapat sendiri.[334]

Uraian tentang perbedaan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i terhadap penafsiran lafaz, ”أحسنه ‘‘ dan “أ حسن” memberikan dampak tersendiri terhadap perkembangan hukum Islam di pelbagai negara. Mazhab Hanafi menafsirkan metode *istihsan* dan mazhab Syafi’i menafsirkan metode *qiyas*. Dalam menggunakan metode *istihasan,* Imam Abu Hanifah menggunakan peranan akal sebagai alat pengukur untuk menentukan kesesuaian teks nas,[335] sedangkan Imam Syafi’i dengan metode *qiyas* menggunakan peranan akal sebagai alat pengukur untuk menentukan kesesuaian antara persoalan yang satu dengan persoalan lainnya.[336] Pada prinsipnya, kedua cara tersebut merupakan *manhaj istinbat* (metode ijtihad). Yang berbeda hanya lafaznya (nama saja), sementara kandungannya sama, yakni mencari kebenaran dengan melalui ijtihad dengan mengacu pada al-Qur’an, al-Hadits dan *al-ijma’*.

Pembatalan dan pengharaman atas metode *istihsan* yang dikemukakan Imam Syafi’i dan pengikut-pengikutnya sesungguhnya ditujukan terhadap hukum hasil rumusan metode *istihsan* yang dilakukan oleh golongan pemikir (*ahl al-‘Aql*) berdasarkan atas logik dan fikiran dengan keinginan sendiri yang bertentangan

---

[332] ‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (541-620 H), *Raudah al-Nazir wa Junnah al-Munazir,* Tahqiq Dr. ‘Abd Allah al-Karim b. ‘Ali b. Muhammad al-Namlah, j. 2, Riyad: Maktabah al-Rusyd, h. 525, Dan al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.*, h. 213. Dalam kitab al-Mustasfa dengan ta’bir: **عنه العبارة لاتساعده المجتهد نفس في ينقدح دليل**

[333] *Ibid*. h. 532.

[334] Al-Hazm (1998-1419 H), *op.cit*. h. 997.

[335] al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.*, h. 343. –347. Beberapa contoh yang termuat dalam kitab tersebut tentang metode ijtihad Imam Abu Hanifah memberikan gambaran betapa pentingnya peranan akal dalam menentukan kebenaran teks nas.

[336] Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (t.t), *op.cit* h. 505

dengan teks nas dan ijmak.[337] Sedangkan *qiyas* merupakan metode ijtihad ketika tidak ditemukan hukum dalam teks nas dan ijmak dengan melakukan analogi (men-*qiyas*-kan) terhadap hukum yang merujuk kepada teks agama. Sedangkan metode *istihsan* yang dibina oleh Imam Abu Hanifah tetap memakai rujukan terhadap teks nas (*istihsan bi al-nass, bi al-ijma' al-darurah*).[338]

Imam Syafi'i sesungguhnya melakukan dekonstruksi atas pemikiran Imam Abu Hanifah dengan merumuskan metodologi hukum Islam (*usul al-fiqh*) secara teoritik, sistematik dan akademik, karena pada saat itu pemkiran *istihsan* yang dibina Imam Abu Hanifah belum dirumuskan secara teoritik, sistematik dan akademik, tapi hanya sekadar wacana pemikiran yang mampu menguasai perkembangan metodologi hukum Islam di Iraq. Dan Imam Syafi'i menganggap ini sangat berbahaya, karena metode *istihsan* tersebut tidak hanya dilakukan oleh orang-orang yang berilmu tetapi juga orang-orang yang berakal. Mereka menerapkan metode *istihsan* dengan mengeksplorasi kemampuan akalnya dan tidak merujuk kepada teks nas. Karena itu, dalam kitab *al-Risalah* disebutkan perbedaan antara orang yang berakal dengan orang yang berilmu. Orang yang berilmu ketika melakukan *istinbat al-ahkam* akan berdalil pada teks nas, sedangkan orang berakal (cerdik) akan melakukan *istinbat al-ahkam* dengan kemampuan akalnya saja.[339]

Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i kedua-duanya tidak menafikan ijtihad. Imam Abu Hanifah menggunakan *istihsan*, yaitu penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang didasarkan tidak secara langsung terhadap teks nas atau analogi *qiyas*, tetapi lebih banyak didasarkan pada idea mengenai kelayakan dan kepatutan ataupun konstruksi yang menguntungkan" (*favorable construction*). Metode tersebut diterapkan untuk menghindari penggunaan metode *qiyas* yang tidak memenuhi kehendak syarak[340] atau "pilihan hukum (*juristic preference)*, daripada mengikuti metode *qiyas* yang tidak memberikan *maslahat*.

Sementara itu, Imam Syafi'i dikenal sebagai seorang ahli hukum yang pertama kali merumuskan metodologi hukum Islam, dan menentang penggunaan akal dalam persoalan-persoalan hukum. Ia menegaskan, satu-satunya sumber hukum yang dapat diterima hanya al-Qur'an dan al-Hadits. Sunnah Nabi adalah sumber

---

[337] *Ibid*.
[338] al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.,* h. 192.
[339] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.,* h. 505
[340] Abd Allah Ahmed al-Na'im (1990) *op.cit.,* h. 50.

hukum kedua yang ia pandang tidak hanya sebagai sumber hukum yang mengikat tetapi juga sebagai firman Allah yang suci yang diwahyukan, karena semua bentuk kemaslahatan manusia dapat ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Hadits tanpa menggunakan akal, kecuali ketika terpaksa, fungsi akal hanya sebagai derivasi aturan-aturan melalui *qiyas* (analogi) yang didasarkan pada dua sumber al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak.[341]

Imam Syafi'i berhasil merumuskan metodologi hukum Islam (*usul al-fiqh*) secara sistematik dan akademik dalam karya agungnya *al-Risalah*. Dalam rumusan itu Imam Syafi'i membatalkan dan mengharamkan metode *istihsan* yang memang nyata bertentangan denga teks nas. Pengharaman dan pembatalan Imam Syafi'i terhadap metode *istihsan* itu ditujukan kepada *ahl al-'Aql* (kelompok cerdik) yang mengeksplorasi kekuatan akal untuk mengeluarkan hukum yang tanpa didasarkan terhadap teks nas, bukan *istihsan* Imam Abu Hanifah. Sebab jika dikaji metode *istihsan* yang dipaparkan oleh Imam Abu Hanifah , dengan metodologi hukum Islam yang dibangun oleh Imam Syafi'i tidak terjadi *ikhtilaf wa i'tirad*, karena metode *istihsan* Imam Abu Hanifah yaitu perpindahan dari metode *qiyas* terhadap dalil yang lebih kuat (al-Qur'an dan al-Hadith, ijmak dan *darurah*). Hal ini dapat ditemukan dalam metode ijtihadnya Imam Syafi'i dengan melalui teori *nasikh mansukh*, *istithna', takhsis* dan *tarjih*. Pembahasan lebih lanjut akan diterangkan dalam bab berikutnya.

Jadi, dapat disimpulkan, bahwa kedua imam tersebut menjadikan al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak sebagai sumber hukum yang mengikat. Ketika muncul suatu persoalan yang tidak terdapat dalam teks nas, maka kedua imam tersebut melakukan ijtihad dengan mengeksplorasi kekuatan akal, hanya saja Imam Abu Hanifah memberikan kebebasan akal untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimplementasikan yang nantinya akan memberikan *maslahah* bagi umat. Tetapi Imam Syafi'i menggunakan akal hanya sebatas untuk menganalogikan atas persoalan yang tidak ada dalil terhadap persoalan lain yang mempunyai dalil nas.

Paradigma Berfikir Teori *Istihsan* dan Teori *Qiyas*

[341] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 505.

Selama150 tahun, permulaan sejarah perkembangan peradaban Islam ditandai dengan kebebasan yang luar biasa terhadap penggunaan akal oleh para ahli hukum dalam menyelesaikan pelbagai persoalan yang tidak secara spesifik diatur oleh wahyu. Aturan-aturan hukum tertentu sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadits dianggap sebagai sebuah modifikasi *ad hoc* dari hukum adat yang telah ada. Hukum yang telah berwujud sebelumnya ini meninggalkan suatu standard perilaku yang diterima kecuali jika hukum tersebut digantikan secara cepat dalam beberapa bagiannya oleh hukum yang telah ditentukan oleh wahyu. Ketika berhadapan dengan situasi dan persoalan-persoalan baru (yang tidak ada dalam wahyu), maka jawaban yang diajukan merupakan solusi yang dianggap paling baik menurut pandangan dan pemikiran individu dari para pakar hukum. Dalam mengekspresikan pendapat peribadinya yang menggunakan *ra'y,* seseorang ahli hukum bebas untuk memutuskan beberapa solusi yang relevan. Karena itu, hukum Islam pada masa awalnya terdiri dari dua asas yang amat berbeda, yakni kehendak yang terdiri dari dua lingkup yang terpisah antara kehendak Tuhan dan keputusan manusia. Dua hal inilah yang kemudian mewarnai proses pembentukan hukum Islam.[342]

Dalam menginterpretasikan dua prinsip tersebut, timbul dua kelompok yang menyatakan kecenderungannya masing-masing dan mempunyai argumen yang berbeda. Kelompok pertama lebih menekankan pada kehendak ilahi. Bagi mereka, penggunaan akal dalam memformulasikan hukum adalah bertentangan dengan doktrin fundamental tentang konsep kemahakuasaan Pencipta. Kelompok ini dinamakan *Ahl al-hadits*, dan sebagai tokoh utamanya adalah Imam Malik. Sedangkan golongan yang mempertahankan penggunaan akal dalam memformulasikan hukum dikenali sebagai *ahl ra'y* dan tokohnya adalah Imam Abu Hanifah .[343] Jurang perbedaan antara kedua kelompok ini menimbulkan konflik fundamental terhadap prinsip-prinsip Islam dalam pembentukan hukumnya yang didasarkan kepada dua elemen dasar yaitu wahyu dan akal.

---

[342] Noel J Coulson (1969), *Conflicts and Tensions In Islamic Jurisprodence*, Chicago: The University Of Chicago Press, h. 4.

[343] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *al-Wajiz fi Usul al-Tasyri' al-Islami*, c. 2, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 339. Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* T.T.P., T.P. Dari kalangan sahabat yang dipelopori oleh Ibn 'Abbas, 'Abd Allah b. 'Umar, dari kalangan tabi'in dipelopori oleh Sa'id al-Musayyab dan dari kelompok mujtahid dipelopori oleh Imam Malik. Kelompok kedua, adalah kelompok yang mempertahankan penggunaan akal dalam memformulasikan hukum, sehingga kelompok ini dinamakan sebagai *ahl ra'y*. Dari kalangan sahabat dipelopori Ibn Mas'ud, 'Umar b. Khattab, dari kalangan tabi'in dipelopori oleh Ibrahim al-Nakha'i dan mujtahid dipelopori Imam Hanafi.

Imam Abu Hanifah telah mengembangkan teori tersebut dengan mengembangkan pendekatan yang dikenali dengan *istihsan* (pencarian solusi yang paling sesuai, wajar, dan adil). Penggunaan *istihsan* lebih mengedepankan akal sebagai instrumen untuk melakukan analisis terhadap wahyu yang menjadai sumber dan objek penciptaan hukum. Melalui hal ini Imam Abu Hanifah menganggap bahwa keadilan dan kemaslahatan masyarakat adalah tujuan dari penciptaan Allah.[344]

Penggunaan akal menempati posisi yang penting dalam metodologi perumusan hukum yang dikembangkan oleh Imam Abu Hanifah. Tidak seperti Syafi'i, Imam Abu Hanifah lebih mengambil kira kejadian-kejadian dan realitas sosial agar akal memikirkan dan menganalisisnya, baru kemudian mengambil wahyu sebagai rujukan dalam perumusan hukumnya. Imam Abu Hanifah memosisikan wahyu sebagai sumber hukum yang harus tetap dicipta dengan alat yang tidak berada di dalamnya, tetapi di luar wahyu itu sendiri, yaitu akal untuk menentukan relevansi teks nas untuk diimplementasikan, meskipun nantinya ada hubungan koordinatif antara keduanya. Dengan begitu, dianggap lebih objektif karena analisisnya di luar sumber dan objek kajian, tidak di dalam sumber dan objek kajian itu sendiri seperti yang telah dilakukan oleh Syafi'i. Hal ini dibuktikan dengan konsep metode *istihsan*-nya yang memberikan kekuatan akal secara mutlak, untuk menentukan kebenaran teks nas dijadikan sebagai sumber rujukan hukum. Jadi, teori *istihsan* sebagai metode ijtihad yang dikembangkan Imam Abu Hanifah lebih bersifat fleksibel dan elastik.

Penggunaan *istihsan* sebagai sebuah metodologi penetapan hukum lebih mengambil berat kecenderungan-kecenderungan realitas sosial dan kemaslahatan masyarakat yang dikembangkan oleh Abu Hanifah ini sememangatnya berdasarkan pada fakta-fakta sosial yang berkembang di masyarakat. Imam Abu Hanifah lebih mengambil kira masalah ini dan kemudian baru diambil rujukannya dalam al-Qur'an. Wahyu dianggap sebagai sebuah rujukan setelah mengetahui fakta-fakta yang ada melalui penggunaan akal, selanjutnya gabungan antara realitas sosial, wahyu, dan akal inilah yang nantinya bisa menghasilkan produk-produk hukum. Jadi, Imam Abu Hanifah ternyata lebih mengembangkan pendekatan induktif sebagai anjakan paradigma dalam setiap proses penetapan hukum yang dilakukannya.[345]

Imam Syafi'i kemudian datang sebagai pelopor undang-undang Islam yang mampu mempresentasikan pemikirannya tentang metodologi hukum Islam sebagai

---

[344] *Ibid.*, h. 331.
[345] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh*, TTP.,TP., h. 22.

perpaduan dari dua model pemikiran yang kerap memunculkan konflik sehingga ia dikenal secara umum sebagai kesepakatan dari dua kecenderungan antara *ahl al-hadith* dan *ahl ra'y.* Tetapi di sebalik itu, Imam Syafi'i menolak bentuk ijtihad terutama metode *istihsan,* selain itu juga menawarkan teori *qiyas*.[346] Ia mengakui keharusan akal manusia untuk menghasilkan aturan-aturan hukum, baginya, hanya Allah yang mengetahui kehendak dan hak manusia, dan bukan akal manusia untuk menilainya. Penggunaan akal manusia adalah hanya sebatas sub atau bagian dari prinsip penggunaan wahyu. Tugas akal adalah untuk mengatur persoalan-persoalan baru dengan menerapkan ke atasnya dimana prinsip-prinsip wahyu telah berlaku secara sama dan sejajar yang dinamakan dengan prinsip *qiyas*.[347]

Penggunaan *qiyas* dalam formulasi hukum Islam ini sebenarnya belum boleh dikatakan sebagai penggunaan akal dalam formulasi hukum Islam, karena posisi akal hanya sebagai perantara dan alat penghubung saja di antara beberapa persoalan yang sudah ada bahannya di dalam wahyu. Penggunaan akal dalam *qiyas* hanya sebatas sebagai penghubung. Jadi, secara umum, Imam Syafi'i tetap mengakui keutamaan wahyu yang tidak boleh tergantikan kedudukannya. Posisi akal dalam metodologi pembentukan hukum Imam Syafi'i sangat kecil karena hanya sebagai penyambung persoalan-persoalan tertentu dan itupun yang ada di dalam wahyu.[348]

Dilihat dari sisi ini, Imam Syafi'i menggunakan wahyu sebagai objek dan sekaligus sebagai instrumen dalam formulasi hukumnya. Wahyu dijadikan sebagai sumber asas dalam setiap penetapan hukum, tetapi juga menggunakannya sebagai alat dan instrumen analisis dalam menghasilkan sesebuah produk hukum. Karena itu dia sebenarnya belum boleh dianggap sebagai kompromi dari dua kecenderungan penggunaan wahyu dan akal dalam undang-undang Islam sebab dia masih secara *absolute* menggunakan wahyu dan tidak menempatkan akal dalam posisi yang selayaknya sehingga belumlah dianggap sebagai sebuah kompromi antara wahyu dan akal.

Formulasi hukum melalui penggunaan *qiyas* yang terlalu *ketat* juga menimbulkan produk hukum yang dianggap tidak adil. Meskipun demikian, Imam Syafi'i tetap memposisikan wahyu sebagai sebuah teks suci yang secara *absolute* wajib digunakan sebagai sumber hukum tertinggi dengan mengembangkan

---

[346] Muhammad b. Idris al-Syafi'i (t.t), *op.cit.*, h. 504.
[347] *Ibid.*
[348] *Ibid.*

pendekatan deduktif sebagai anjakan paradigma dalam proses penggalian sumber hukumnya. Syafi'i menekankan penggunaan wahyu sebagai sesuatu yang harus dilakukan dan dimanifestasikan yang berpijak [ada fakta-fakta dan realitas sosial masyarakat. Tidak terdapat hubung kait yang signifikan antara realitas sosial, wahyu dan akal dalam metodologi hukum Syafi'i sebagaimana yang telah dikembangkan oleh Imam Abu Hanifah, karena wahyu menempati posisi tertinggi yang harus dimanifestasikan. Ketika terdapat perkara yang tidak disinggung dalam teks nas, akal digunakan untuk mengembalikan teks nas dengan menganalogikan persoalan yang tidak disentuh dalam teks terhadap persoalan yang telah disentuh dalam teks nas.[349]

Karena itu, dalam melihat ketegangan pemikiran antara Abu Hanifah dan Syafi'i mengenai metodologi hukum Islam *istihsan* dan *qiyas* harus dilihat dalam kerangka ketegangan antara penggunaan wahyu dan akal seperti yang telah diungkapkan di atas. Dengan kerangka ini akan dapat dilihat secara lebih jelas perbedaan pendekatan dan metodologi antara keduanya dalam menghasilkan produk-produk hukum yang boleh dipertanggungjawabkan. Sebenarnya Imam Abu Hanifah masih tetap menggunakan metode *qiyas*, tetapi apabila hukum hasil dari pada *qiyas* tidak memenui harapan syarak barulah Imam Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* dengan mengambil metode *istihsan*, sebagai "konstruksi yang menguntungkan" (*favorable construction*). Metode *istihsan* tersebut diterapkan untuk menghindari penggunaan metode *qiyas* yang tidak memenuhi kehendak syarak, *Maqasid al-syar'i*,[350] atau pilihan hukum (*juristic preference*). Karena metode *qiyas* yang tidak memberikan maslahat, maka muncullah teori *istihsan* yang berupaya meninggalkan *qiyas* demi menuju metode yang lebih utama.[351]

Karena terjadi saling tarik menarik antara dua sumber terhadap *fara'* (cabang), maka perlu adanya *ilhaq* (upaya penghubungan) salah satu dari keduanya,[352] yakni pengambilan dalil yang lebih *rajih* (unggul) untuk dijadikan sandaran hukum. Artinya, ketika terjadi *i'tirad al-dalilayni* (pertentangan antara dua dalil), di mana yang satu mengandung hukum yang jelas namun lemah pengaruhnya, semantara yang satu lagi samar hukumnya tapi kuat pengaruhnya. Dalam kasus seperti ini, Imam Abu Hanifah memakai akal dalam menggunakan metode *istihsan*

[349] *Ibid.*, h. 505.
[350] Abdullahi Ahmed al-Na'im (1990), *op.cit.*, h. 50.
[351] Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.*, h. 344.
[352] *Ibid.*

untuk menentukan dalil melalui pendekatan *tarjih*. Sedangkan arti kuat pengaruhnya adalah sesuai dengan *Maqasid al-syar'i* (memenuhi tujuan syarak) yang asasnya adalah *daf' al-haraj* (menghilangkan kesukaran), atau mendekatkan kemudahan berdasarkan nas.[353]

Alasan penolakan Imam Syafi'i terhadap metode *istihsan* adalah karena metode *istihsan* yang ditawarkan Imam Abu Hanifah tidak memiliki rumusan yang jelas, dan dilakukan hanya melalui pendekatan rasional dengan membandingkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain. Perkara tersebut akan memunculkan kesan, bahwa metode *istihsan* adalah proses ijtihad untuk membuat hukum sendiri tanpa berpegang pada nas. Atas dasar itulah Imam Syafi'i memberikan penolakan dengan "membatalkan dan mengharamkan" seperti termuat dalam karyanya yang utama yaitu kitab *al-Umm* dan kitab *al-Risalah*. Menurut Imam Syafi'i, metode *istihsan* dianggap bertentangan dengan prinsip dasar ijtihadnya (*qiyas*) sebagai satu-satunya metode ijtihad yang memenuhi kehendak syarak. Di samping itu, metode *istihsan* tidak mempunyai batasan yang jelas sehingga tidak dapat digunakan untuk membedakan antara yang benar dan yang salah. Kecuali itu, *istihsan* juga dapat dilakukan oleh orang yang tidak mempunyai pengetahuan tentang al-Qur'an dan al-Hadits.[354]

Dalam perkembangan berikutnya, metode *istihsan* diperjelas dan disempurnakan secara terperinci dan sistematik oleh murid-murid Imama Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya. Terbukti bahwa metode *istihsan* yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah tidak memunculkan pertentangan terhadap prinsip dasar ijtihad Imam Syafi'i.

Metode *istihsan* yang ditawarkan oleh Imam Abu Hanifah berdasarkan pada sumber-sumber yang sejalan dengan metode ijtihad Imam Syafi'i dan ulama-ulama *usul al-fiqh* terhadap metode *istihsan*. Mereka pada prinsipya tidak mengingkari metode *istihsan* yang dibangun Imam Abu Hanifah. Pada tataran implementasi, sebagaimana dikatakan oleh al-Sarakhsi dalam bukunya *Usul al-Sarakhsi*, dan juga Bazdawi dalam bukunya *Kasyf al-Asrar*, metode *istihsan* Imam Abu Hanifah itu adakalanya meninggalkan *qiyas* dan berpegang pada nas (*istihsan bi al-nass*), atau

---

[353] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (2001-1421 H), *Kitab al-Mabsut, Tahqiq Muhammad Hasan Isma'il*, j. 9, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 159.

[354] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 505.

istihsan ijmak (*istihsan bi al-ijma'*) atau *qiyas* (*istihsan qiyas al-khafi*) atau *darurah* (*istihsan bi al-darurat*).[355]

Meninggalkan *qiyas* dengan mengambil dalil nas, ijmak dan *darurah* adalah perkara yang dapat diterima. *Istihsan* sesungguhnya disepakati oleh para ulama, hanya saja mereka mengingkari adanya *istihsan* yang didasarkan pada akal semata-mata tanpa adanya nas.[356] Wahbah al-Zuhayli menegaskan dalam kitabnya bahwa *istihsan* itu bukan hanya *qiyas khafi* mengalahkan *qiyas jalli*, tetapi metode *istihsan* itu adalah meninggalkan *qiyas* karena adanya nas, atau ijmak, atau *darurah* atau dalil *am* atau kaedah *kulli* atau sesamanya.[357]

Prinsip dasar pengambilan dalil Imam Syafi'i yaitu al-Qur'an, al-Hadits, dan ijmak, sementara *qiyas* hanya sebagai metode ijtihadnya. Dalam menerapkan metode *qiyas*, al-Qur'an dan al-Hadits menjadi rujukan. Al-Ghazali, yang menganut mazhab Syafi'i, ketika membahas *istihsan* dalam kitabnya menyatakan, bahwa berpaling dari kehendak *qiyas* kepada dalil yang lain disepakati oleh seluruh ulama *usul al-fiqh*, namun berpaling itu tidak disebut *istihsan*. Pada tataran konsep, apa yang dinamakan *istihsan* itu bisa diterima oleh Imam Ghazali. Tetapi penamaan ijtihad dengan *istihsan* itu tidak diterima, karena pemakaian *istihsan* tersebut sama halnya dengan membuat syara' baru.[358]

Menurut Abd al-Wahhab Khallaf, perbedaan dalam metode *instihsan* itu terjadi karena adanya *misunderstading* (salah pemahaman) dan *misinterpretation* (salah menafsirkan) terhadap pengertian *istihsan*. Apabila mereka yang berbeda pendapat itu memahami pengertian *istihsan* yang sebenarnya, maka akan dapat dibedakan antara *istihsan* yang dapat diterima dan *istihsan* yang tidak dapat diterima, sehingga tidak akan terjadi lagi saling menyalahkan diantara mereka. Menurut al-Zuhayli, perbedaan itu muncul karena belum ada yang menyatukan. Perbedaan tersebut sebenarnya hanya terletak pada nama saja dan bukan pada "konsep metode". Imam Syafi'i mengingkari dan mengharamkan metode *istihsan*, karena metode tersebut hanya didasarkan pada akal semata-mata dan kehendak hawa nafsu sendiri

---

[355] 'Ala'u al-Din 'Abd al-'Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar 'an Usul fakhr al-Islami al-Bazdawi,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 3.

[356] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.,* h. 202. Dan kitab karangan Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408 H), *al-Imam al-Syafi'i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, T.T.P.T.P. h. 418.

[357] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *Usul al-Fiqh al-Islami,* Damsyiq: Dar al-Fikr, h. 751.

[358] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1980), *al-Mankhul min Ta'liqah al-Usul*, Beirut: Dar al-Fikr, h. 274-277.

tanpa berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits.[359] *Istihsan* yang berdasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadits dapat dibenarkan oleh Imam Syafi'i, karena konsep ijtihad *qiyas* yang digunakan Imam Syafi'i adalah berdasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadits juga. Meskipun kedua imam tersebut menjadikan al-Qur'an dan al-Hadits sebagai *masadir al-ahkam*, tetapi anjakan paradigma berfikir mereka berbeda, sehingga menghasilkan produk hukum yang berbeda pula.

Jadi, antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i sebenarnya tidak ada perberdaan. Kedua imam ini sama-sama melakukan ijtihad dan menjadikan al-Qur'an, al-Haditsdan *al-ijma'* sebagai *masadir al-ahkam*. Perbedaan mereka hanya dalam anjakan paradigma berfikirnya saja. Imam Abu Hanifah menggunakan metode *istihsan* dengan menfungsikan akal secara mutlak dalam mengimplementasikan teks nas terhadap realitas sosial, sedangkan Imam Syafi'i menggunakan metode *qiyas* dengan cara memainkan peranan nas secara mutlak, di mana akal berfungsi hanya sebagai analogi (menyamakan persoalan yang tidak ada nasnya dengan persoalan yang ada nasnya).

Penulis dalam hal ini akan mencoba melihat produk hukum yang dihasilkan pemikiran Imam Abu Hanifah dengan teori *istihsan* dan pemikiran Imam Syafi'i dengan teori *qiyas*, sebagai berikut :

- *Tentang penyaksian terhadap orang yang melakukan zina*

Apabila ada empat orang menyaksikan seseorang melakukan perbuatan zina, sedangkan seorang dari empat saksi itu berada pada sudut tempat yang berlainan, maka, menurut Imam Abu Hanifah, penyaksian tersebut dianggap sah dan orang yang melakukannya dihukumi zina dengan pertimbangan *istihsan*. Imam Syafi'i dengan menggunakan metode *qiyas*-nya mengatakan, bahwa yang demikian itu tidak dihukumi zina, karena salah satu dari empat saksi itu berada pada tempat yang berlainan. Namun penyaksian itu dapat dibenarkan tetapi tidak dijatuhkan rajam, karena pertimbangan *syubhat* (tidak jelas penyaksiannya), *dar' al-hadd bi al-Syubhat ahsan* (menolak hukum had karena syubhat itu lebih baik). Menurut pandangan Imam Ghazali, kalimat "*dar' al-hadd bi al-syubhat ahsan*" merupakan dalil dan kita tidak mengingkari dalil. Tetapi tidak bisa meninggalkan dalil sebagaimana di atsa lantas kemudian disebut *istihsan*.[360]

---

[359] 'Abd al-Wahhab Khallaf (1978-1398 H), *'Ilm Usul al-Fiqh,* TTP.TP., h. 120.

[360] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.*, h. 215.

Imam Ghazali mengkaitkan definisi *istihsan* di atas dengan pemikiran Imam Abu Hanifah tentang *tatbiq manahij istihsan* (mengimplimentasikan metode *istihsan*) dalam persoalan penyaksian atas orang yang melakukan zina dan dianggap sebagai *hausun* karena definisi tersebut dianggap tidak dapat difahami oleh akal fikiran, karena hukum yang dihasilkan pun tidak jelas, meragukan dan membingungkan. Begitu pula fikiran Imam Abu Hanifah tentang penyaksian yang memang ada unsur *syubhat* –nya masih dianggap memenuhi syarat, sedangkan penyaksian yang ada unsur syubhat lebih baik ditolak berdasarkan keterangan hadits.

Penulis melihat bawha aspek asas dalil yang digunakan kedua imam tersebut adalah sama, yaitu penyaksian terhadap orang yang melakukan zina adalah empat saksi, dan ini berdasarkan al-Qur'an surat al-Nur (24): 6. Perbedaan muncul hanya dari aspek pemikiran tentang satu di antara empat saksi yang berada di tempat yang berlainan, sehingga dapat memenuhi syarat atau tidak. Inilah yang menjadi asas permasalahannya.

- *Pencurian dalam suatu rumah*

Pencuri lebih dari tiga orang sedangkan yang membawa harta satu orang. Menurut teori *qiyas*, yang dipotong tangannya hanya orang yang membawa harta curian, sedangkan orang yang ikut mencuri tidak dipotong tangannya. Menurut teori *istihsan*, orang yang terlibat dalam pencurian dipotong tangannya juga.[361]

Terdapat perbedaan pendapat terhadap persoalan tersebut diantara ulama Syafi'i yang mempertahankan metode *qiyas* dengan ulama Hanafi yang mempertahankan metode *istihsan*. Kelompok ulama Syafi'i menolak pendapat golongan ulama Hanafi yang menggunakan metode *istihsan* dengan mewajibkan memotong semua orang yang terlibat dalam pencurian dipotong tangannya. Penolakan ulama Syafi'i berdasarkan dua pertimbangan. Pertama, persoalan tersebut ada unsur *syubhat*. Hukum *hudud* itu ditolak apabila ada unsur *syubhat*. Kedua, di*qiyas*kan terhadap segolongan kaum yang memaksa perempuan untuk dirogol, kemudian perogol hanya satu orang maka yang kena had zina adalah yang melakukan zina bukan yang menolong untuk melakukan zina.[362]

Menurut ulama Hanafi yang menggunakan metode *istihsan*, jalan yang ditempuh dengan menyamakan lanun di tengah jalan yang saling bantu membantu antara satu sama lain untuk membunuh, mengambil harta dan membuat kerusakan.

[361] al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.* h. 347.
[362] *Ibid.*

Dalam menghukumi semua yang terlibat itu, Imam Abu Hanifah berpijak pada firman Allah dalam Surah al-Ma'idah (4): 33 dan Apabila tentera muslim sudah memasuki *dar al-harb* (kawasan perang) dan memperoleh harta *ghanimah* (harta rampasan perang), maka mereka semua berhak untuk harta *ghanimah* dua bagian, baik yang bagian membunuh, bagian menolong dan bagian membawa harta.

Pandangan ulama Hanafi dalam menganalisis persoalan tersebut (pembagian *ghanimah*) untuk *istinbat al-ahkam*, mereka meng- *qiyas* -kan terhadap dalil yang lebih kuat dari sudut kesamaan. ''Pencuri'' dianalogikan dengan orang yang mengambil harta di tengan jalan (lanun) dan tentera muslim yang memperoleh harta *ghanimah* ketika sudah masuk pada wilayah *dar al-harb,* itu dipandang lebih munasabah daripada menganalogikan terhadap hukumnya orang melakukan zina.[363]

- *Perselisihan Penjual dan Pembeli dalam melakukan transaksi jual beli.*

Sebelum pihak pembeli menerima bendanya tentang besarnya *thaman* (harga), menurut teori *qiyas zahir*, yang wajib mendatangkan saksi ialah penjual sebagai pihak yang menggugat adanya tambahan harga. Sebab pada dasarnya kedua belah pihak sepakat tentang harga tersebut sampai pada jumlah tertentu. Sedang yang diperselisihkan adalah mengenai tambahan harganya. Dalam hal ini penjual berstatus sebagai *mudda'i* (pendakwa). Di sini berlaku ketentuan :

أَنْكَرَ مَنْ عَلَى وَالْيَمِيْنُ اِدَّعَي مَنْ عَلَى اَلْبَيِّنَةُ

> "Mendatangkan saksi wajib atas orang yang mendakwa dan bersumpah wajib bagi orang yang mengingkarinya."[364]

Apabila pihak penjual tidak dapat mendatangkan saksi, maka pihak pembeli harus mengangkat sumpah, sebagai pihak yang didakwa (*mudda'a alayh*). Akan tetap berdasarkan teori *istihsan,* kedua-duanya harus mengangkat sumpah, karena pada hakekatnya penjual dan pembeli sama-sama mengingkari sesuatu yang digugat. Penjual menggugat tambahan harga dan mengingkari hak pembeli untuk mengambil

---

[363] *Ibid.,* h. 347-348.

[364] Muhyi al-Din Abi Zakariyya Yahya b. Syarf al-Nawawi (2001), *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi.* "Kitab al-Aqdiyah, Bab al-Yamin 'ala al-Mudda'a 'alaih," Tahqiq Ridwan Jami' Ridwan, Jil. 6, Qahirah: Maktab al-Thaqani, h. 6.

barangnya sebelum terpenuhinya tambahan harga tersebut. Sedangkan pembeli menggugat atau mengaku berhak atas barang, tanpa adanya tambahan harga, dan mengingkari adanya kewajiban membayar tambahan harga tersebut.[365] Dari sini dapat diketahui bahwa di dalam *istihsan* terdapat *illat* yang lebih kuat pengaruhnya daripada *qiyas zahir*.

Dari keterangan dan contoh di atas dapat disimpulkan, bahwa latarbelakang intelektual, sosio budaya dan geografis, membentuk pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i yang berbeda. Kedua ahli hukum ini mempunyai anjakan paradigma berfikir berbeda dalam merumuskan teks hukum Islam. Imam Abu Hanifah lebih berfikir terbuka dan rasional, dan melihat hukum dari kekuatan akal yang sehat, tidak didasarkan langsung terhadap teks nas dan tidak hanya menggunakan analogi (*qiyas*) dalam berijtihad dan menggunakan teori *istihsan*. Sementara Imam Syafi'i melihat hukum dari pendekatan teks nas, meskipun Imam Syafi'i menggunakan ijtihad dalam mengeksplorasi hukum dari teks nas, tetapi akal tidak mempunyai peranan yang signifikan, hanya sekadar untuk menganalogikan persoalan yang tidak ada nasnya dengan persoalan yang ada nasnya. Demikian ijtihad yang dilakukan Imam Syafi'i sehingga ia mengatakan bahwa ijtihad dan *qiyas* sama saja. Perbedaan karakter kedua imam ini memberikan implikasi rumusan metodologi yang berbeda, dan melahirkan hukum yang berbeda pula.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan, bahwa ketika Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i menggunakan *manhaj istinbat* yang berbeda—Imam Abu Hanifah menggunakan *istihsan* dan Imam Syafi'i menggunakan teori *qiyas*—maka produk hukum yang dihasilkanpun berbeda. Meskipun kedua imam tersebut memakai rujukan yang sama (al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak), namun karena anjakan paradigma berfikir berbeda, Imam Abu Hanifah memakai akal sebagai analisis terhadap kebenaran teks nas, maka hasilnyapun berbeda. Imam Syafi'i memeranankan kebenaran teks nas secara mutlak, di mana akal hanya sebagai alat untuk menganalogikan terhadap persoalan yang tidak ada nasnya terhadap persoalan yang ada nasnya. Akan tetapi ketika Imam Syafi'i keluar dari teori *qiyas*, dengan menggunakan teori yang lain, seperti teori *takhsis, teori nasikh mansukh*, dan *al-*

[365] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh, op.cit*. h. 266. Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.* h. 349-350.

jam', maka pemikiran kedua Imam tersebut dapat ditemukan. Uraian di bawah ini bisa memperjelaskan persoalan tersebut.

Istihsan bi al-Nass

Yaitu ketika ada nas yang mengandung hukum dalam satu masalah yang menyalahi hukum bersifat *kulli* yang telah ditetapkan dengan dalil umum.[366] Dalam hal ini mujtahid menetapkan hukum tidak menggunakan nas secara *kulli* atau yang biasa berlaku, tetapi menggunakan nas yang dipandang lebih khusus atau pengecualian. *Istihsan bi al-nass* ini terinspirasi dari pemikiran Imam Abu Hanifah, seperti yang dimuat dalam kitab al-Sarakhsi di bawah ini :

> Tentang makannya orang puasa karena lupa. Seandainya tidak karena perkataan manusia yang berdasarkan hadits, niscaya saya akan mengatakan dengan memutuskan melalui ketentuan teks nas yang wajib diamalkan dengan membatalkan puasa. Pemikiran demikian mengambil pertimbangan pemikiran 'Umar b. Khattab tentang "Peristiwa janin''. Umar berkata, "Sungguh aku hampir mengamalkan pendapat kita, *qissah al-janin*. Begitu pula *qiyas* melarang bolehnya *aqd al-salam*, karena ketika akad bendanya tidak ada, kami tinggalkan ketentuan *qiyas* dan mengambil teks nas dengan pertimbangan *rukhsah* (kecemasan).[367]

Pernyataan Imam Abu Hanifah di atas menggambarkan kerangka berfikir *istinbat al-ahkam* dengan *istihsan* ketika dihadapkan "dua bentuk nas yang saling berlawanan," dan ''berlawanan antara nas dengan *qiyas*.'' Ketika berlawanan antara dua dalil nas, Imam Abu Hanifah menggunakan teori *istihsan* dengan mengambil nas yang bersifat khusus dan meninggalkan bentuk nas yang bersifat umum yang telah ditetapkan dengan kaedah umum. Menurut ulama mazhab Hanafi, dalil nas yang bersifat umum itu disebut *al-hasan* (metode *qiyas*), sedangkan dalil khusus disebut *al-ahsan* (metode *istihsan*).[368] Kedua, pertentangan ketentuan *qiyas* dengan teks nas, Imam Abu Hanifah mengamalkan teori *istihsan* dengan meninggalkan *qiyas* dan mengambil teks nas dengan pertimbangan *rukhsah* (meringankan). Imam Abu Hanifah mencontohkan kasus puasa dan ''*'aqd salam*'' yang dapat dilihat di bawah ini :

---

[366] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, j. 2, h. 746.

[367] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 202-203.

[368] Sila lihat keterangan di atas tentang pengertian *istihsan*, yang bersumberkan pada teks nas (al-Qur'an dan al-Hadith) sebenarnya terjadi tarik menarik tentang pengertian lafaz ''*ahsanah''*, antara ulama Hanafi dan ulama Syafi'i.

➢ *Makannya Orang Puasa Karena Lupa.*

Ketika melakukan *istinbat al-ahkam* tentang hukum makannya orang berpuasa karena lupa, Imam Abu Hanifah mengamalkan teori *istihsan bi al-nas* dengan memindahkan ketentuan dalil yang bersifat *kulli* kepada dalil yang bersifat khusus puasa. Menurut kaedah yang sudah berlaku (metode *qiyas*), puasa orang tersebut batal, karena tidak memenuhi rukun puasa, menjaga makan, minum dan jimak, mulai dari terbitnya fajar hingga terbenamnya matahari. Perkara ini dijelaskan dalam firman-Nya:

ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ

"… Kemudian sempurnakan puasa sampai pada malam hari."

Surat al-Baqarah (2): 187

Namun ketentuan tersebu dikecualikan dengan Hadits Nabi:

وَسَقيهُ اللهُ أَطْعَمَهُ فَإِنَّمَا, صَوْمَهُ فَلْيَتِمَّ, وَشَرِبَ فَأَكَلَ نَسِيَ إِذَا.

"Apabila seseorang lupa makan dan minum (manakala ia berpuasa), maka sempurnakan puasanya, karena sesungguhnya Allah itu yang memberi makan dan minum."[369]

➢ *'Aqd Salam* (Tempahan)

Yaitu menjual sesuatu yang ditempokan dalam suatu tanggungan dengan harga yang ditentukan.[370] Pada saat berlangsung transaksi jual beli, benda yang diperjual belikan belum ada. Berdasarkan ketentuan umum dan menjadi ketentuan *qiyas*, transaksi seperti itu tidak boleh dan tidak sah, karena tidak terpenuhi salah satu persyaratan jual beli berupa tersedianya benda yang harus disediakan pada saat transaksi. Namun cara seperti ini ditinggalkan karena ada nas yang mengaturnya, yaitu hadits Nabi yang melarang melakukan jual beli terhadap sesuatu yang tidak ada di tempat kecuali jual beli *salam* (tempahan) hal ini disebut dalam nas:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ

[369] Muhammad b. Ahmad Badawa al-Dusuqi (1990-1411), *Kifayah al-Muslim fi al-Jam'i Bayna Sahih al-Bukhari wa Muslim. "Kitab al-Saum, Bab al-Sa'im Idha Akala aw Syarb Nasyan*", j. 2, T.T.P: Dar al-Dayan al-Turath, h. 18. Perkara yang biasanya membatalkan puasa, tetapi menurut metode *istihsan* tidak membatalkan puasa menurut Imam Abu Hanifah ada 14 perkara, dilihat Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, j. 3, h. 1710.

[370] Zakiy al-Din Sya'ban (1971), *Usul al-Fiqh al-Islami*, c. 2, Beirut: Dar al-Kutub, h. 176. dalam kitab *Fath al-Wahhab* berbunyi: هو بيع شيء في ذمة بلفظ سلم

“Wahai orang-orang yang beriman apabila kamu sekalian hutang piutang dengan janji yang ditetapkan waktunya maka hendaklah kamu tuliskan.”

Surah al-Baqarah (2): 282.

فَقَالَ النَّبِيُّ مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُوْمٍ وَ وَزْنٍ مَعْلُوْمٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُوْمٍ

“Berkata Nabi ‘‘Siapa yang membuat tempahan maka pesanlah dalam ukuran yang dimaklumkan dan timbangan yang dimaklumkan sampai pada masa yang telah ditetapkan.”[371]

بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَا مُ وَرُخِّصَ فِي السَّلَمِ

“Diberi keringanan akad jual beli bendanya tidak ada dengan *akad salam*.”[372]

Dari keterangan dan dua contoh di atas, sebenarnya puasa tersebut menurut teori *qiyas* batal karena makan sesuatu. Menurut ketentuan umum atau kaedah yang sudah berlaku (metode *qiyas*), puasanya batal karena tidak dipenuhinya rukun puasa, yakni menjaga makan, minum, mulai dari terbitnya fajar sehingga terbenamnya matahari. Nampaknya Imam Abu Hanifah mengamalkan metode *istihsan* dengan meninggalkan dalil yang bersifat umum dan mengambil dalil bersifat khusus. Akad *salam*, pada saat berlangsung transaksi jual beli, benda yang diperjualbelikan belum ada. Transaksi tersebut menurut ketentuan umum tidak diperbolehkan dan ini didukung oleh teks nas. Tetapi ketentuan-ketentuan tersebut dirasa sebagai *hajat al-insan daruriyyah* (hajat manusia yang pasti dilalui), maka dalam hal ini Imam Abu Hanifah menggunakan teori *istihsan*, dengan meninggalkan ketentuan umum (*qiyas*) kepada ketentuan yang khusus berdasarkan nas dengan pertimbangan hajat manusia.

Berkenaan dengan hukum tidak batalnya orang yang puasa karena makan dan bolehnya akad *salam* dalam rumusan Imam Abu Hanifah, Imam Syafi’i melaui teori *qiyas* yang dikembangkannya sejatinya tidak diperbolehkan, Namun Imam Syafi’i keluar dari bingkai teori *qiyas* dan mengamalkan teori *takhsis*, sehingga

[371] Abi ‘Abd Allah Muhammad b. Isma’il al-Bukhari, (2000-1420), *Sahih al-Bukhari ma’a Kasyf al-Musykil*, “Kitab al-Salam Bab al-Salam fi wazn Ma’lum.” Tahqiq Mustafa al-Dhahabi, j. 2, al-Qahirah: Dar al-Hadith, h. 35.

[372] al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi*, j. 2, Beirut: Dar al-Fkri, h. 192. Turmudhi, *Sunan Turmudhi. “Kitab al-Buyu‘ Bab ma. ja’a fi karahiyah bay’ ma laysa ‘indahu*, j. 1, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, h. 159.

menghasilkan produk hukum fiqh yang memperbolehkan dengan ucapannya yang termaktub dalam kitabnya *al-Umm:*

> Bahwa waktu yang diharamkan atas orang yang puasa ketika keluarnya *fajar sadiq* dengan ditandai sinar di atas, sampai terbenamnya matahari. Yang demikian itu didasarkan atas firman Allah surah al-Qur'an al-Baqarah (2): 187. Oleh karena itu apabila ada orang makan atau minum dengan sengaja dan mengetahui, bahwa ia sedang berpuasa, maka wajib mengkada' (mengulang) puasanya. Sedangkan apabila ada orang yang makan dan minum karena lupa, maka hendaklah menyempurnakan puasanya tanpa mengkada' (mengulang) puasanya.[373]
>
> Terkait dengan salam, dalam kitabnya *al-Umm* ia mengatakan*:* Sesungguhnya Allah mengizinkan transaksi gadai dan *salam* (pesan). Ketika Nabi Muhammad memperbolehkan *akad salam* pada buah kurma yang berumur dua tahun, sedangkan kurma itu kadang-kadang masih basah, maka hal itu menunjukkan bahwa Nabi memperbolehkan *akad salam* terhadap kurma basah sebagai jaminan yang belum sampai pada masanya yang masih belum bagus, karena apabila terjadi akad kurma dua tahun, maka didalam sebagiannya belum sampai umur dua tahun tidak ditentukan masanya.[374]

Pendapat Imam Abu Hanifah tentang makannya orang puasa karena lupa dapat ditemukan dengan pendapat Imam Syafi'i. Tidak ada perbedaan keduanya dalam melakukan *istinbat al-ahkam*. Kedua imam ini memandang bahwa ayat tentang puasa bersifat umum. Imam Abu Hanifah keluar dari ketentuan umum menggunakan teori *istihsan* dengan meninggalkan hukum yang terkandung dalam teks nas, berupa batalnya orang puasa karena lupa, kemudian ketentuan ayat itu ditinggalkan dengan mengambil Hadits yang lebih khusus. Sedangkan Imam Syafi'i menggunakan teori *al-bayan*, karena ia memandang bahwa fungsi hadits adalah untuk menjelaskan atau menguraikan makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Dengan demikian metode *istihsan* yang digunakan Imam Abu Hanifah tersebut adalah teori *al-bayan* menurut Imam Syafi'i.

Teori *istihsan bi al-nass* itu dapat ditemukan dalam pemikiran Imam Syafi'i tentang kedudukan lafaz. Terkait dengan lafadz al-Qur'an, Imam Syafi'i membaginya menjadi lima tingkatan. Bentuk lafaz umum dikehendaki umum, Bentuk lafaz umum dikehendaki umum dan khusus, Bentuk lafaz umum dikehendaki khusus, Kelompok lafaz yang menjelaskan maksud lafaz dalam al-Qur'an, Men-

---

[373] Muhammad Idris al-Syafi'i (1990-1410), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 105-106.
[374] *Ibid.*

takhsis (mengkhususkan) bentuk lafaz umum dalam al-Qur’an dengan hadits Nabi.[375]

Pada bagian kelima, yakni men-*takhsis* bentuk lafaz umum dalam al-Qur’an dengan Hadits, Imam Syafi’i memosisikan bentuk lafaz umum dalam al-Qur’an itu dapat di-*takhsis* melalui pemahaman ayat lain atau melalui Hadits Nabi. Teori *takhsis* tersebut berbeda dengan teori *nasikh mansukh*, karena Imam Syafi’i hanya memperbolehkan *nasikh* al-Qur’an dengan al-Qur’an, atau al-Hadits dengan al-Hadits, dan menolak *nasikh* al-Qur’an dengan al-Hadits. Ketika terjadi perbedaan, hukum yang terkandung dalam al-Qur’an dengan hukum yang terkandung dalam Hadits, maka diberlakukan teori *takhsis* dan Hadits diposisikan sebagai *bayan* (penjelas), atau arti dari pengertian al-Qur’an secara umum.[376] Hal ini dapat dilihat misalnya dari contoh di bawah ini:

Tentang Puasa:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu sekalian berpuasa, seperti diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu mudah-mudahan kamu sekalian bertambah takwa”.

Surah al-Baqarah (2): 183.

أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ

“Dalam hari-hari yang telah ditentukan, barang siapa di antara kamu sekalian dalam keadaan sakit dan bepergian, maka diperbolehkan mengkada (menukar) di hari yang lain.”

Surah al-Baqarah (2): 184

Tentang Zina:

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ

[375] Muhammad Idris al-Syafi‘i (t.t.), *op.cit.,* h. 53-64. (ويدخله العام به يراد عاما الكتاب من نزل ما بيان) (*به يراد الظاهرة عام الكتاب من مانزل بيان*),(والخصوص العام يجمع وهو الظاهر عام الكتاب من ماأنزل بيان باب) (الخصوص *الخاص كله*) ,(*معناه سياقه يبين الذي الصنف*) (*الخاص به يراد أنه على صة خا السنة دلت عاما نزل ما*) .

[376] Muhammad Idris al-Syafi‘i (t.t.), *op.cit*, h. 65, dan juga boleh buka bab *nasikh mansukh.*

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat”

Surah al-Nur (24): 2.

فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ

“… Kemudian setelah mereka (hamba-hamba perempuan itu) berkahwin, lalu mereka melakukan perbuatan keji (zina), maka mereka dikenakan separuh dari (hukuman) siksa yang ditetapkan ke atas perempuan-perempuan yang merdeka.”

Surah al-Nisa’ (4): 25.

فَنَادَاهُ الْمَسْجِدِ فِي وَهُوَ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهِ صَلّ◌◌◌َى اللهِ رَسُوْلَ رَجُلٌ أَتَى
يَا :فَقَالَ .وَجْهِهِ تِلْقَاءَ فَتَنَحَّي عَنْهُ فَأَعْرَضَ زَنَيْتُ إِنِّي اللهِ رَسُوْلَ يَا :فَقَالَ
مَرَّاتٍ, أَرْبَعُ ذَلِكَ عَلَيْهِ ثَنَي حَتَّى عَنْهُ فَأَعْرَضَ زَنَيْتُ إِنِّي :اللهِ رَسُوْلَ
؟ جُنُوْنٌ أَنَّكَ :فَقَالَ اللهِ رَسُوْلُ دَعَاهُ شَهَادَاتٍ أَرْبَعَ نَفْسِهِ عَلَى شَهِدَ فَلَمَّا
بِهِ إِذْهَبُوْا ,اللهِ رَسُوْلُ فَقَالَ , نَعَمْ :قَالَ ؟ أَحْصَنْتَ فَهَلْ :قَالَ .لَا :قَالَ
فَارْجُمُوْهُ .

“Telah datang kepada Rasulullah seorang lelaki, sedangkan Rasulullah berada dalam mesjid, maka kemudian berkata kepada-Nya: Ya Rasulullah: Sesungguhnya saya telah melakukan zina, lalu Rasulullah memalingkannya, kemudian lelaki itu berkata: Ya Rasulullah, Sesungguhnya saya telah melakukan zina, kemudian Rasulullah memalingkannya, sehingga lelaki itu melakukan pengakuan empat kali, setelah lelaki melakukan pengakuan empat kali terhadap dirinya, Rasulullah bertanya: Apakah engkau gila? lelaki itu menjawab tidak, Rasulullah bertanya: Apakah engkau *muhsan*? Lelaki menjawab: ia, kemudian Rasulullah berkata: pergilah kamu sekalian dengan seorang lelaki dan rajamlah dia.”[377]

Tentang Waris:

وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن
لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ

“Dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: seperenam dari harta yang ditinggalkan oleh simati, jika simati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bagian ibunya sepertiga. Kalau pula simati itu

[377] Muhyi al-Din Abi Zakariyya Yahya b. Syarf al-Nawawi (2001), *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. “Kitab al-Aqdiyah, Bab al-Yamin ‘ala al-Mudda’a ‘alaih,” Tahqiq Ridwan Jami’ Ridwan, Jil. 10, Qahirah: Maktab al-Thaqani, h. 193.

mempunyai beberapa orang saudara (adik beradik), maka bagian ibunya seperenam.”

Surah al-Nisa’(4): 11.

۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ

“Dan bagimu seperdua dari peninggalan (harta) isteri-isterimu jika mereka tidak mempunyai anak; jika mereka mempunyai anak maka bagimu seperempat dari harta peninggalannya sesudah dipenuhi segala wasiat yang diwasiatkan atau (sesudah dibayar) hutangnya. Dan bagi mereka (isteri-isterimu) seperempat dari harta peninggalanmu jika kamu tidak mempunyai anak, jika kamu mempunyai anak, maka bagi mereka seperdelapan dari harta peninggalanmu sesudah dipenuhi segala wasiat yang kamu wasiatkan atau sesudah dibayar hutangmu.”

Surah al-Nisa’(4): 12.

أَنِ النَّبِيَ صَلَّى اللهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ , وَلَا الْمُسْلِمَ الْكَافِرُ يَرِثُ

“Sesungguhnya Nabi Muhammad berkata: Tidak boleh mewaris orang muslim kepada orang kafir, dan tidak boleh mewaris orang kafir terhadap orang muslim.”[378]

Ketiga contoh di atass, yaitu tentang puasa, zina dan waris dapat dianalisis dengan metode *istihsan bi al-nass*. Dalam persoalan puasa ada dua ayat yang pertama: “ يا أيهاالذين امنوا “ adalah berbentuk umum, sedangkan ayat ke dua: “فمن كان منكم ” berbentuk khusus, maka terjadi teori *takhsis* ayat pertama yang mengandung hukum bahwa puasa diwajibkan kepada semua orang mukmin, di- *takhsis* dengan ayat kedua yang mengandung aspek hukum, bahwa anak-anak yang belum baligh,

[378] Abi Dawud Sulayman b. al-‘Asy’athl al-Sajastani (1998-1419), *Sunan Abi Dawud*, “Kitab al-Fara’id, Bab Hal Yarith al-Muslim al-Kuffar.” I’dad wa Ta’liq ‘Ubayd al-Da’as. Beirut: Dar Ibn Hazm, h. 219-220.

orang musafir, orang sakit dan orang gila tidak termasuk dari ketentuan ayat pertama.[379]

Tentang zina, dua ayat yang menerangkan zina adalah berbentuk umum, semua pelaku zina tidak peduli orang itu *muhsan* (sudah kahwin) atau *ghayr al-muhsan* (belum kahwin). Ketika Rasulullah menanyakan kepada pelakunya: 'Apakah engkau *muhsan*?' Ia menjawab: 'Ya' (sudah), lalu Rasulullah memerintahkan para sahabat untuk merajam pelaku zina tersebut. Teori *takhsis* (dua ayat pertama di-*takhsis* dengan Hadith nabi) diberlakukan pada kasus ini, ayat pertama hukumannya masih diberlakukan (dengan seratus rajaman) untuk pelaku zina yang belum kawin, sedangkan Hadits tersebut diberlakukan untuk pelaku zina yang *muhsan*.

Tentang waris, dua ayat di atas dan ayat-ayat yang menerangkan waris telah disebut dalam surah al-Nisa', yaitu menerangkan pembagian hak suami, isteri ayah, ibu saudara mara dan lain-lain. Kemudian di-*takhsis* dengan Hadits Nabi, bahwa hubungan waris itu akan terputus apabila terdapat perbedaan agama. Berdasarkan Hadits tersebut, mewaris orang muslim kepada orang kafir, dan tidak boleh mewaris orang kafir terhadap orang muslim.

Demikian uraian ketiga contoh persoalan yang telah ditetapkan ketentuan hukumnya oleh Imam Syafi'i, berkaitan hukum puasa, zina, dan *mawaris*. Begitu juga Imam Abu Hanifah menentukan ketetapan hukum berkaitan *istihsan bi al-nass* dalam persoalan tidak batalnya orang berpuasa karena makan, dan akad *salam*. Hal ini membuktikan kedua imam meninggalkan teori *qiyas*. Imam Abu Hanifah menggunakan teori *istihsan*, dengan meninggalkan dalil umum dan mengambil dalil khusus, sedangkan Imam Syafi'i meninggalkan teori *qiyas* dan menggunakan teori *takhsis*. Jadi, pada dasarnya, kedua teori tersebut tidak mengandung perbedaan. Imam Abu Hanifah menggunakan teori *istihsan* dengan meninggalkan dalil *kulli* mengambil dalil yang khusus, sementara Imam Syafi'i menggunakan teori *al-bayan* dengan menggunakan teori *takhsis*, yaitu mengambil dalil yang lebih khusus.

Sebenarnya *istihsan* yang diamalkan oleh Imam Abu Hanifah secara makna adalah teori *takhsis* yang diamalkan Imam Syafi'i, begitu pula sebaliknya, teori *takhsis* yang diamalkan Imam Syafi'i adalah teori *istihsan* menurut Imam Abu Hanifah. Pada prinsipnya, *istihsan* adalah meninggalkan ketentuan umum

---

[379] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 143.

mengambil ketentuan yang lebih khusus dengan melalui perpindahan dari dalil yang bersifat umum kepada dalil yang bersifat khusus. Imam Syafi'i yang kemudian dikembangkan Imam Ghazali, sesungguhnya tidak menafikan dan tidak menolak teori tersebut, hanya saja menggunakan teori *takhsis* bukan teori *istihsan*.[380] Perbedaannya hanya dari sudut nama saja, sedangkan dari sudut makna adalah sama saja.

Al-Istihsan bi al-Ijma'

Hal ini berkaitan dengan fatwa seorang mujtahid dalam suatu masalah yang berbeda dengan hukum yang asal atau diamnya seorang mujtahid terhadap perbuatan manusia tanpa pengingkaran.[381] Konsensus atas perbedaan dengan *qiyas zahir*,[382]atau meninggalkan ketetapan *qiyas* dalam suatu perkara, disebabkan kesepakatan ijmak atas hukum yang lain selain dari hukum yang ditetapkan oleh *qiyas*.[383] *Istihsan bi al-ijma'* ini terinspirasi dari pemikiran Imam Abu Hanifah seperti yang termuat dalam kitab al-Sarakhsi:

> " … Meninggalkan dalil *qiyas* karena adanya dalil ijmak dicontohkan akad *al-istisna'* yang telah diamalkan manusia, akad *istisna'* menurut teori *qiyas* itu tidak diperbolehkan, kami tinggalkan teori *qiyas* itu dan kami ambil dalil ijmak dengan pertimbangan sudah dilakukan oleh manusia sejak zaman Rasulullah S.A.W. sampai hari ini. Oleh itu, kami tinggalkan dengan pertimbangan nas dan ijmak, karena nampak arah kesalahan teori *qiyas*. Oleh itu, wajib meninggalkan amalan *qiyas* dan tidak boleh mengamalkan dalam suatu tempat yang memang sudah jelas kesalahannya."[384]

Pernyataan Imam Abu Hanifah di atas menggambarkan cara melakukan *istinbat al-ahkam* jika dihadapkan suatu ketetapan kaedah umum melalui teori *qiyas* yang produk hukumnya dianggap tidak memenuhi *maqasid al- syar'iyyah* (tujuan syarak), akan ditinggalkan kemudian mengambil teori *istihsan*. Dengan kata lain, *istihsan* wujudnya perpindahan dari ketetapan *qiyas* mengambil hukum yang lebih

---

[380] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.*, j. 1, h. 139. Boleh lihat Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islam Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fi ha fi Fiqh al-Islami,* Damsyiq: Dar al-Qalam, h. 135.

[381] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, j. 2, h. 744. Pengertian ini juga dimuatkan oleh Muhammad Sa'id Syahatah Mansur (t.t.) *al-Adillah al-'Aqliyyah wa 'Alaqatuha bi al-Naqliyyah 'Inda al-Usuliyyin*, T.T.P.T.P. h. 207: لها امثا في المقرر م العا الحكم لف يخا ثه د حا في حكم علي العصر مجتهدى اتفاق الناس يفعله لما رهم انكا وعدم بسكوتهم او

[382] Waliy al-Din Muhammad Salih al-Farfur (1999-1419H), *al-Madhhab fi Usul al-Madhhab 'Ala al-Muntahab*, j. 2, Damsyiq: Maktabah Dar al-Firar, h. 217.

[383] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.*, h. 142.

[384] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 192.

kuat pengaruhnya (meringankan kepada masyarakat) berdasarkan ijmak. *Aqd al-Istisna'* digunakan sebagai contoh *istihsan bi al-ijma'* oleh Imam Abu Hanifah, yaitu suatu akad yang dilakukan dua pihak, orang yang menempah dengan orang yang menerima tempahan untuk membuat sesuatu barangan yang sifatnya telah disepakati dan harganya telah ditentukan, namun masanya tidak disebutkan.[385] Mengikut pandangaan *qiyas*, akad tersebut tidak sah, karena barangnya tidak ada ketika akad dilangungkan, tapi hal tersebut dibolehkan karena diamalkan manusia setiap masa. Para ulama tidak mengingkari adanya praktik akad seperti itu dan mengambil suatu kesepakatan, bahwa hal tersebut diperbolehkan dengan pertimbangan menjaga hajat manusia dan menghilangkan kesukaran. Hal demikian inilah dinamakan *istihsan bi al-ijma'*.[386]

Imam Syafi'i menetapkan ijmak sebagai dalil hukum syarak dan sebagai hujjah yang wajib diamalkan dan merupakan sumber hukum yang ketiga setelah al-Qur'an dan al-Hadits. Disebutkan dalam kitabnya, *al-Risalah:*

> Hukum itu diambil dari al-Qur'an dan al-Hadits yang terkumpul di dalamnya yang tidak akan terjadi perbedaan. Karena itu kami katakan: Kami menghukumi dengan haq dari luar mahupun dari dalam. Dan menghukumi dengan al-Haditsyang telah diriwayatkan secara individu, manusia tidak sepakat atas kebenarannya. Maka kami katakan: Kami menghukumi dengan haq secara zahirnya, karena kadang-kadang terjadi kesalahan atas seorang perawi yang meriwayatkan al-Hadith, dan kami menghukumi dengan ijmak kemudian *qiyas*, mengamalkan dalil ijmak dan *qiyas* itu amalan paling lemah dibandingkan menghukumi dengan al-Qur'an dan al-Hadith, karena pertimbangan darurat. Oleh itu tidak halal menggunakan *qiyas* sedangkan ada Hadith …. [387] "Setengah dari adanya ilmu adalah sesuatu yang menjadi kesepakatan manusia, dan menceritakan atas kesepakatan orang-orang sebelumnya. Jika mereka tidak mengatakan, bahwa hukum ini adalah tidak dari al-Qur'an dan tidak dari al-Haditsmaka kadang-kadang menempati al-Haditshukum yang disepakatinya. Sesungguhnya ijmak tidak keluar dari fikiran manusia, sebab fikiran manusia berbeda-beza.[388] Sesungguhnya ijmak sebagai hujjah atas sesuatu karena tidak akan terjadi kesalahan orang-orang berilmu apabila mereka sepakat, maka kesepakatannya dijadikan sebagai hujjah.[389]

Pandangan Imam Syafi'i di atas menunjukkan *masadir al-ahkam* dalam Islam adalah al-Qur'an, al-Hadits, *al-ijma'* dan *qiyas*. Ketika terjadi *ikhtilaf* dalam

[385] *Ibad.*, h. 142
[386] *Ibid.*, h. 203.
[387] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 391.
[388] Muhammad Idris al-Syafi'i (1990-1410), *op.cit.*, j. 7, h. 379.
[389] *Ibid.*, h. 393-393.

penggunaan sumber hukum antara ijmak dan *qiyas*, maka ijmak yang didahulukan, melalui tingkat kedudukan sumber hukum. Dengan demikian baik secara tersirat maupun tersurat, pemikiran Imam Abu Hanifah dan pemikiran Imam Syafi'i tentang *istihsan bi al-ijma'* tidak terjadi *i'tirad*. Sebab dengan meninggalkan dalil *qiyas* dan mengambil dalil ijmak merupakan perkara yang telah disepakati para ulama, karena tingkatan ijmak lebih tinggi daripada *qiyas*. Sebenarnya metode *istihsan* yang digunakan Imam Abu Hanifah itu adalah metode *qiyas* sebagaimana definisi *istihsan* yang diungkapkan oleh Imam al-Bazdawi: Berpaling dari kehendak *qiyas* kepada *qiyas* yang lebih kuat, atau pengkhususan *qiyas* berdasarkan dalil yang lebih kuat.[390] Menurut al-Karkhi, ''Berpalingnya seorang mujtahid dari menetapkan hukum pada sesuatu masalah seperti hukum yang telah ditetapkan pada masalah-masalah sebandingnya, kepada hukum yang menyalahinya, lantaran ada sesuatu jalan yang lebih kuat yang menghendaki beralih dari yang pertama."[391]

Dengan demikian akad *istisna'* yang dicontohkan Imam Abu Hanifah atas *istihsan bi al-ijma'*. Ada titik temu antara Imam Abu Hanifah dengan pandangan Imam Syafi'i tentang penggunaan teori tingkatan *masadir al-ahkam*, (al-Qur'an, al-Hadits, *al-ijma'* dan *qiyas*). Teori *tarjih* tidak digunakan, karena tidak akan terjadi pertembungan ijma' dengan *qiyas*, ijmak lebih tinggi tingkatannya dari pada *qiyas*. Demikian juga tidak menggunakan teori *naskh*, karena tidak terjadi *ta'arud* (pertentangan antara dua dalil). Oleh itu, metode *istihsan bi al-ijma'* tidak menolak pendapat Imam Syafi'i, bahkan sejalan dengan pola fikirnya. Sementara *istihsan bi al-ijma'* dicontohkan oleh Imam Abu Hanifah dengan *'aqd al-istisna'*.

Dari penjelasan ini dapat dipahami, bahwa pola pemikiran Imam Abu Hanifah tentang *istihsan bi al-ijma'* dengan pandangan Imam Syafi'i mengenai urutan sumber hukum dalam Islam tidak terjadi perbedaan, bahkan saling menyokong. Adanya *istihsan bi al-ijma'*, adalah benturan antara ijmak dengan *qiyas*. Dalam hal ini *qiyas* ditinggalkan dan dalil ijmak diambil melalui pendekatan teori *istihsan*. Perpindahan dari dalil yang lemah dengan mengambil bentuk dalil yang lebih kuat mengikut pertimbangan hajat manusia. Sedangkan mengikut pemikiran Imam Syafi'i, ijmak sebagai *masadir al-ahkam* yang ketiga setelah al-Qur'an dan al-

---

[390] 'Ala' al-Din 'Abd al-'Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *op.cit.*, Jil. 2, h. 1223. منه اقوى بدليل قياس هوتخصيص او منه اقوى قياس الى قياس موجب عن العدول

[391] *Ibid.*, j. 2, h. 112. لوجه فه خلا الي ئرها نظا فى به حكم ما بمثل لة المسا في يكم ان عن ن الانسا ل يعد ان هو ول الا عن العدول يقتضي اقوي

Hadits sebelum *qiyas*. Dengan demikian, ketika terjadi benturan antara ijmak dan *qiyas* maka harus didahulukan ijmaknya.

Al-Istihsan bi al-Darurah

Al-Istihsan bi al-Darurah yaitu adanya *darurah* yang memahamkan mujtahid untuk meninggalkan *qiyas* dan mengambil ketentuan hajat.[392] Atau pindahnya seorang mujtahid dari hukum *kulli* pada hukum yang lain karena adanya darurat yang mengharuskan untuk melakukan hal itu.[393] Atau meninggalkannya seorang mujtahid dari ketetapan *qiyas* atau kaedah umum berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku.[394] *Istihsan bi al-darurah* terilhami dari pemikiran Imam Abu Hanifah :

> …Meninggalkan hukum karena *darurah*, dicontohkan hukum sucinya perigi atau kolam setelah kejatuhan benda najis. Menurut teori *qiyas* benda najis yang diletakkan pada tempat air, maka air yang tersentuh benda itu jadi najis. Kami tinggalkan teori *qiyas* itu karena *darurah* dengan pertimbangan hajat manusia, karena perkara itu secara umum dilakukan oleh manusia. Sedangkan kesukaran itu harus ditinggalkan dengan pertimbangan nas (al-Qur'an dan al-Hadith), secara makna *darurah* itu sama dengan kesukaran, dengan demikian *qiyas* itu ditinggalkan karena adanya nas. Begitu juga akad *ijarah* bertentangan dengan teori *qiyas*, maka ditinggalkan teori *qiyas* dan diamalkan akad *ijarah*, dengan pertimbangan hajat manusia.[395]

Dalam melakukan *istinbat al-ahkam*, Imam Abu Hanifah melalui pendekatan membandingkan dua teks nas dengan pertimbangan maslahah dan kemudahan, hal ini dapat dilihat pada contoh di bawah ini:

لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Jangan menjual sesuatu yang tidak ada bendanya di hadapanmu(pada masa akad)."[396]

Meskipun hadits di atas tidak memperbolehkan menjual sesuatu, tetapi ada nas yang memperbolehkan karena hajat manusia, sabdah Nabi:

أُعْطُوْا الأَجِيْرَ أُجْرَةَ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ.

---

[392] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, j. 2, h. 745.

[393] Idris (1221 H), *al-Ra'y wa Atharahu fi al-Fiqh al-Islami*, T.T.P.T.P. h. 119.

[394] *Ibid.*, h. 420.

[395] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, j. 2, h. 193.

[396] Abi Dawud Sulayman b. al-'Asy'athl al-Sajastani (1998-1419), *Sunan Abi Dawud*, "Kitab al-Buyu', bab fi al-rajul yabi'u ma laisa 'indka, j. 3, TTP; Dar Ibn Hazm, h. 283.

> “Berikanlah kamu sekalian upah pekerja sebelum keringatnya kering.”[397]

مَنِ اسْتَأْ جَرَ أَجِيْرًا فَلْيَعْلَمْهُ أُجْرَهُ

> “Barang siapa menyewa pekerja hendaklah memberi tahu upahnya.”[398]

Pandangan Imam Abu Hanifah di atas menggambarkan cara melakukan *istinbat al-ahkam* ketika dihadapkan suatu ketetapan kaedah umum melalui teori *qiyas* yang produk hukumnya dianggap tidak memenuhi harapan *maqasid al-syar‘iyyah* (tujuan syarak); ia meninggalkan dengan menggunakan teori *istihsan*. Dalam kata lain, *istihsan* adalah perpindahan dari ketetapan *qiyas* mengambil hukum yang lebih kuat pengaruhnya (meringankan kepada masyarakat) berdasarkan darurat. Terkait *Istihsan bi al-darurah* ini, Imam Abu Hanifah memberi contoh *Aqd al-ijarah.* Menurut bahasa, *ijarah* adalah menjual sesuatu yang memberi manfaat, sedangkan menurut istilah yaitu akad mengambil manfaat dengan mengganti benda.[399] Menurut pandangaan *qiyas*, akad tersebut tidak sah, karena benda yang diakadkan dan yang diambil manfaat tidak ada, asal sesuatu yang tidak ada itu tidak sah. Dalam hal ini Imam Abu Hanifah meninggalakan ketentuan *qiyas* dan mengambil dalil yang lebih khusus dengan pertimbangan darurat.

Pandangan Imam Syafi’i tentang *ijarah*, yaitu bentuk jual beli yang dibolehkan asalkan dalam transaksi *ijarah* adalah *rada‘ah* (menyusui anak kecil), dan *rada‘ah* itu terjadi karena adanya perempuan yang terkadang banyak air susunya dan kadang kala sedikit air susunya. Ketika terjadi hal seperti ini, maka dibolehkan akad jual beli hanya dengan transaksi *ijarah*, dan apabila transaksi *ijarah* dengan *rada‘ah* itu dibolehkan, maka bentuk transaksi seperti itu juga dibolehkan. *Ijarah* merupakan bagian daripada jual beli, hanya saja jual beli memiliki secara keseluruhan, sedangkan *ijarah* tiap-tiap *‘ajir* (pemberi sewa) dan *musta‘jir* (penyewa) punya hak mengambil manfa‘at terhadap benda yang disewakan, baik itu hamba, rumah atau binatang hingga sampai pada masa yang telah ditentukan, dan orang yang punya hak

---

[397] Abi ‘Abd Allah Muhammad b. Yazid (1998-1419), *Sunan Ibn Majah,* “Kitab al-Ruhun, Bab Ijarah al-Ajir ‘ala Ta’am Batnihi.” j. 2, Qahirah: Dar al-Hadith, h. 370.

[398] Ahmad b. Syu‘ayb b. ‘Ali b. Sunan Nasa‘i (t.t.), *Sunan Nasa‘i,* j.7, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 31.

[399] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.,* h. 141.

mengambil manfa‘at itu memilikinya. Hal demikian itu sebagai jual beli.[400] Allah telah menerangkan bahwa para nabi di antaranya Nabi Musa telah menyewakan dirinya bekerja beberapa tahun sebagai jaminan mahar untuk memiliki perempuan (terpenuhi setengah mahar). Ini menunjukkan bolehnya transaksi *ijarah*, bila ia menjadikan perbuatan itu sebagai transaksi *ijarah*, dan dibolehkan dalam tiap-tiap keadaan. Jadi, menyusui anak dianggap sebagai akad *ijarah*.

Pendapat Imam Syafi’i di atas berdalil teks nas sebagai berikut:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ

> “Jika mereka menyusukan anak-anakmu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya.”
>
> Surah al-Talaq (65): 6.

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

> “Salah seorang kedua wanita itu berkata: ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja pada kita karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja adalah orang yang kuat dan dapat dipercaya.”
>
> Surah al-Qasas (28): 26.

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ

> “Berkatalah dia (Syu‘ayb): sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, maka aku tidak hendak memberati. Dan kamu insyaAllah akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik.”
>
> Surah al-Qasas (28): 27.

Pendapat Imam Syafi’i tentang *aqd ijarah* menjadi bagian dari jual beli ini dilakukan melalui pertimbangan dalil *al-‘aqli* (menururt akal) *wa al-naqli* (dalil al-Qur’an). Mengikut dalil *al-‘aql*, *aqd ijarah* adalah bagian daripada *aqd al-bay‘* (transaksi jual beli), hanya dengan akad jual beli itu saja terjadi pemilikan secara

[400] Muhammad Idris al-Syafi‘i (1990-1410), *op.cit.*, h. 32.

keseluruhannya. Sedangkan syarat adanya akad *ijarah* tiap-tiap *Ajir* dan *musta'jir* punya hak mengambil manfa'at terhadap benda yang disewakan, hingga sampai pada waktu yang telah ditentukan. Meskipun transaksi itu *ghayr al-musyahadah* (tidak nampak) tetapi transaksi mengambil manfa'at itu tidak ada unsur *gharar* (penipuan), maka disamakan dengan *bay' al-musyahadah* (transaksi dengan benda yang nampak).[401] Pertimbangan kedua adalah dalil *al-naqli* (al-Qur'an). Tiga ayat tersebut adalah sebagai dalil Imam Syafi'i sama ada makna tersurat dan tersirat yang menginformasikan kebolehan akad *ijarah*. Jadi, Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* tidak melalui teori *qiyas*, tidak melalui teori *takhsis* dan tidak melalui teori *nasikh mansukh*, tetapi dengan pendekatan bahasa sebagai asas pemikiran Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*.

Analisis atas pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i berkaitan dengan *istihsan bi al-darurah* serta contoh-contohnya, ternyata tidak ada perbedaan pemikiran di antara keduanya. Tidak ada pengingkaran dari Imam Syafi'i sama sekali terhadap *istihsan bi al-nass, istihsan bi al-ijma'* dan *istihsan bi al-darurah,* karena ia merupakan sebuah nama dari bentuk *istihsan* yang melalui perpindahan dari *qiyas* kepada dalil *nass*, *ijma'* dan *darurah*. Sebab Imam Syafi'i menjadikan ketiga dalil tersebut sebagai *masadir al-ahkam*. Berkenaan dengan *istihsan al-darurah*, ia merupakan perpindahan dari ketentuan *qiyas* terhadap *darurah*. Sesungguhnya *darurah* merupakan undang-undang khusus, karena itu disebut ''*al-Darurat tubih al-mahzurah''*. Dengan itu, perbedaan kedua imam tersebut hanya pada nama saja, sedangkan substansinya sama.

Perumusan Kerangka Metode Induktif dan Dedukti

Dalam pembahasan ini akan dipaparkan kerangka rumusan kaedah *usul al-fiqh* secara induktif dan deduktif sebagai aktivitas *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) dari teks nas. Penulis berpendapat hal ini merupakan perkara dasar dalam proses mengeluarkan suatu produk hukum. Ada suatu perbincangan menarik yang membahas tentang kedudukan teori *usul al-fiqh* dengan fiqh. Misalnya, dalam membangun kaedah *usul al-fiqh* apakah harus melalui fiqh dulu ataupun membangun

[401] *Ibid.,* h. 30.

kerangka kaedah dulu. Sebab tidak ada ijtihad tanpa metode dan tidak ada *istinbat* tanpa kaedah.[402] Ternyata pokok perbincangan tersebut memberikan implikasi terhadap legalitas teori induktif yang digagas oleh Imam Abu Hanifah dan teori deduktif yang digagas oleh Imam Syafi'i.

Sebenarnya kegiatan ijtihad dan rumusan kaedah *usul* sudah diilhami oleh sahabat Nabi, bahkan ketika itu sudah tumbuh dua pola pemikiran, yakni berkenaan dengan ijtihad mereka dalam menggunakan teori *qiyas*, *istihsan, maslahah al-mursalah* dan *sadd al-dhara al-ijmaki'*. Sedangkan dalam aspek pemahaman teks nas, menggunakan teori *takhsis al-'am* (men-*takhsis* bentuk lafaz umum), *sarf al-lafz 'an haqiqihi ila Majizihi* (memalingkan makna lafaz *haqiqi* kepada makna *majazi*), mengambil makna *mafhum mukhalafah* dan *mafhum muwafaqah*[403]belum muncul. Ketika itu kegiatan ijtihad dan *istinbat* di kalangan sahabat belum dirumuskan secara sistematik, tetapi hanya suatu wacana pemikiran saja.

Contohnya, rumusan kaedah *usul al-fiqh* yang diucapkan 'Ali b. Abi Talib terhadap orang yang minum arak. Apabila ada orang yang minum *khamar* kemudian mengigau, dan ada orang yang mengigau dengan main-main, maka orang itu wajib dihukum seperti hukuman orang yang menuduh zina. Rumusan Ibn Mas'ud ketika dihadapkan dua ayat yang bertentangan, seperti iddahnya perempuan hamil adalah menunggu sampai melahirkan anak, berdasarkan surah al-Talaq (65):4. Padahal ayat tersebut turun sesudah surah al-Baqarah. Sesungguhnya ayat turun yang terakhir me-*mansukh* ayat turun lebih dulu, atau ayat yang akhir itu men-*takhsis* ayat yang turun lebih dahulu. Rumusan 'Ali b. Abi Talib, bahwa *qatl al-jama'ah bi al-wahid* (dibunuh semua orang satu kampung dengan sebab membunuh satu orang).

Sedangkan rumusan pemikiran 'Umar b. Khattab: *Iqa' al-talaq thalathatan 'ala man tallaqa thalathatan bi lafz wahid*. (terjadi talak tiga kali terhadap orang yang talaq tiga kali dengan melafazkan satu kali).[404] Dalam hal ini nampak rumusan kaedah *usul* yang dirumuskan oleh para sahabat di atas mengilhami lahirnya kaedah *usul al-fiqh* sebagai *manahij istinbat* (metode berijtihad) dan sekaligus sebagai

[402] 'Abd al-Khalil Abu 'Abd (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, T.TP: Dar al-Irfan, h. 11.قاعدة غير من استنباط ولا منهج بغير لاجتهاد

[403] Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *Manahij al-Usuliyyin fi Turuq Dilalah al-Vaz 'Ala al-Ahkam*, Kahirah: Maktabah Wahbah, h. 8.

[404] Mustafa al-Khin (2003-14240), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyin fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 122.

tempat kembali untuk mengeluarkan hukum), dengan pelbagai pertimbangan (*sadd' al-dhara'i', maslahah* dan *istihsan*).

Dari fenomena di atas, maka dimulailah kegiatan perumusan kaedah *usul al-fiqh* secara teoritik, akademik, dengan lahirnya gerakan rumusan kaedah *usul al-fiqh* yang bertentangan, melalui teori induktif yang digagas oleh Imam Abu Hanifah dan teori deduktif yang digagas Imam Syafi'i. Kedua imam tersebut bercermin terhadap gaya pemikiran sahabat Nabi. Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan kekuatan akal dengan melihat konteks nas, sedangkan Imam Syafi'i lebih banyak mengarah pada pemahaman literal dengan melihat teks nas. Kedua kerangka pemikiran ini akan dianalisis untuk mengetahui keterkaitannya dalam membangun kaedah *usul al-fiqh*.

Teori Induktif

Dalam membangun mazhabnya, Imam Abu Hanifah secara berterusan mengadakan forum ilmiah beserta sahabat-sahabatnya dan murid-muridnya dengan memaparkan suatu pemikiran dan menginstruksikan kepada para sahabatnya untuk memberikan pandangan berdasarkan teks nas serta pendapat sahabat dan ulama sebelumnya. Perbincangan itu berjalan sampai satu bulan bahkan lebih dari itu, untuk menentukan ketetapan hukum yang nantinya dijadikan sebagai bahan rujukan dalam merumuskan kaedah *usul al-fiqh*. Akhirnya ditetapkan pendapat yang lebih kuat dan mengarahkan setiausaha musyawarah yaitu Imam Abu Yusaf untuk menulisnya, itulah metode musyawarah (*Manahij al-Syura*) yang diajarkannya. Tidak satupun di kalangan mereka yang mengingkari hasil keputusan forum itu, karena melalui pembincangan yang sangat terperinci, berhati-hati dan bijak.[405]

Imam Abu Hanifah memberikan pengajaran kepada murid-murid dan pengikut-pengikutnya agar forum itu dijadikan sebagai *manahij al-syura* dan mengajarkan berargumentasi yang berdasarkan teks nas. Yang dikedepankan bukan sikap sewenang-wenang dan mementingkan pendapat sendiri, tetapi memberikan kebebasan berfikir secara terbuka, menumbuhkan cadangan-cadangan dan usulan perbahasan agar mereka memberikan sumbangan pemikiran. Selanjutnya, rumusan yang dibangunkan oleh Imam Abu Hanifah beserta para sahabatnya dihimpun dan

[405] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *op.cit.*, h. 382.

dijadikan sebagai rujukan dalam membangun kaedah *usuliyyah* oleh pengikut-pengikutnya.[406]

Dalam perkembangan berikutnya metode yang diajarkan oleh Imam Abu Hanifah itu dikembangkan oleh para pengikutnya, terutamanya oleh dua sahabat terkenal Imam Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaybani. Dengan teori Induktif, yaitu seuatu aliran metodologi hukum Islam yang dibangun melalui hasil ijtihad imam-imam mereka yang mendahuluinya, dengan memberikan pengesahan terhadap hasil-hasil ijtihad yang telah ditetapkan dan menyebutkan kaedah-kaedah yang menguatkan mazhabnya, atau metode yang dipengaruhi oleh masalah-masalah cabang (*furu'*). Aliran ini juga merujuk pada kaedah-kaedah *usul al-fiqh* untuk men-*qiyas*-kan dan mengesahkan masalah-masalah cabang mazhabnya. Dengan demikian mereka menjadikan kaedah-kaedah ini sebagai alat pengesahan bagi *istinbat*-nya dan sebagai bahan untuk argumentasi sehingga kajian *usul al-fiqh* dalam aliran ini semata-mata untuk menguatkan pemikiran imam-imamnya.[407] Selain itu, ianya meletakkan kaedah-kaedah *usuliyyah* dari masalah-masalah hukum yang bersifat *furu'iyyah* dari fatwa imam-imam mereka, kemudian menjadikan kaedah-kaedah sebagai alat legitimasi bagi *istinbat* hukum atas perkara-perkara baru yang tidak pernah terjadi pada zaman imam-imam mereka.[408]

Dalam konteks ini dapat kita lihat bagaimana ulama Hanafi merumuskan kaedah-kaedah *usuliyyah* dari *furu'* imam mereka. Perumusan kaedah tersebut dapat dilihat pada contoh di bawah ini:

- Ulama Hanafi menetapkan kaedah: Sesungguhnya lafaz tidak boleh digunakan untuk makna *hakiki* dan *majazi* serentak, dan lafaz *musytarak* tidak boleh digunakan kecuali untuk satu makna saja.[409] Dalam keadaan tertentu, mereka dapati ada masalah hukum fiqh dari imam mereka yang bercanggah dengan kaedah tersebut, contohnya firman Allah:

---

406 Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *op.cit.*, h. 15.

407 Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *op.cit.*, h. Mukaddimah. Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*, h. 15. 'Abd al-Khalil Abu 'Abd (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, T.TP. Dar al-Furqan h. 26. Taha Jabir al-'Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Manhaj Bahthi wa Ma'rifah, T.T.P. al-Dar al-Alamiyyah al-Qur'an al-Islami wa al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, h. 65.

408 Muhammad Mahmud al-Syafi'i (1983), *op.cit.*, h. 40. Boleh dilihat Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*

409 Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.* h. 17.

Ertinya: Dan jangan kamu berkahwin dengan (perempuan-perempuan) yang telah diperisterikan oleh bapa kamu.
Surah al-Nisa' (4): 22.

Pandangan ulama Hanafi terhadap ayat ini, bahwa anak lelaki haram menikah dengan wanita yang telah dizinai oleh bapak mereka, perkara tersebut muncul karena lafaz dalam ayat itu diartikan *wati'* (melakukan persetubuhan). Sedangkan dalam keadaan lain, mereka mengartikan, bahwa anak lelaki haram nikah dengan perempuan yang telah dikawini oleh bapanya, karena lafaz nikah diartikan dengan makna *akad* atau perkawinan.[410]

- Sesungguhnya lafaz *musytarak* tidak digunakan atas dua makna secara keseluruhan dan selama-lamanya.[411] Kaedah itu berkenaan tentang persoalan orang yang memberi wasiat terhadap majikan (المولي) sedangkan lafaz المولي itu mempunyai makna dua " المعتق" dibaca *kasrah* huruf ' ت' (orang yang memerdekakan) dan " المعتق" dibaca *fathah* huruf " ت " (orang yang dimerdekakan). Kaedah di atas tidak dapat menyelesaikan persoalan tersebut, bahkan membatalkan persoalan wasiat itu, karena tidak diketahui orang yang diwasiati (الموصى له). Dalam hal ini mereka menyusun kaedah untuk membenarkan *fara'* (keputusan fiqh) atau pendapat hukum yang telah diputuskan oleh imam-imamnya, dengan harapan agar tidak bercanggah antara keputusan hukum dengan kaedah yang dirumuskan. Adapun rumusan kaedahnya sebagai berikut: Sesungguhnya lafaz "*al-musytarak*" tidak memberikan makna umum dalam keadaan *nafi* dan mempunyai makna umum ketika *thabit*. Oleh karena itu mereka mengesahkan (membenarkan) wasiat kepada " المولي ''. Dengan demikian dapat dikompromikan antara kaedah dengan *fara'* imam mereka.[412]

Dari aspek *tatbiq al-qa'idah* (penerapan kaedah), ulama Hanafi tidak konsisten (*thabit*) terhadap pendiriannya, dimana lafaz "*nikah"* bermakna *hakiki* dari salah satu dua makna; yaitu , *wati* atau *akad*, dan *majazi* pada yang satu lagi, atau lafaz nikah itu *musytarak* di antara keduanya, yaitu *wati* dan *akad.* Oleh sebab itu

[410] Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *op.cit.*, h. 204.
[411] والمعتق المعتق بين مشترك والمولي واحد أن في جميعا معنييه علي لايطلق المشترك ان
[412] Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *op.cit.*, h. 18. في ويعم النفي حال في يعم لا المشترك ان الاثبات خال

ulama Hanafi mengubah suai daripada dua kaedah di atas, untuk menghakimi pendapat imam mereka dengan melalui kaedah sebagai berikut: Sesuatu lafaz itu tidak boleh digunakan dalam bentuk *haqiqi* dan *majazi* sama-sama atau *musytarak*. Di samping itu rumusan kaedah yang dibangun oleh Imam Abu Hanifah memberikan gambaran bagaimana ulama Hanafi merumuskan metode *usul al-fiqh* dari hasil ijtihad Imam Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya yang tidak objektif, karena metode *usul al-fiqh* mazhab Hanafi semata-mata untuk mempertahankan hasil dari fiqh mazhabnya. Menafikan pendapat golongan lain, hal itu akan menambahkan konflik.

Teori Deduktif

Imam Syafi'i seorang ilmuan bangsa Quraisy, yang mewarisi hukum fiqh dari parasahabat, tabi'in dan imam mujtahid yang mendahuluinya, dan juga memperoleh gambaran tentang pemikiran fiqh ahli Madinah yang dipelajari dari Imam Malik, fiqh Makkah yang ia pelajari semasa ia menetap di sana, dan fiqh ahli Iraq dari Imam Muhammad b. Hasan.[413] Rumusan kaedah *usul al-fiqh* yang dibangun oleh Imam Syafi'i bukan hasil dari fikirannya. Ia hanya menganalisis metode penetapan hukum yang telah dipakai oleh ulama fiqh yang belum sempat dibukukan secara sempurna dan orang yang pertama kali menghimpun metode-metode tersebut dalam suatu disiplin ilmu, yang hubungan bagian-bagiannya tersusun secara sistematik.[414] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konsep metode Imam Syafi'i adalah hasil dari penggabungan antara fiqh Madinah dan fiqh Iraq.

Imam Syafi'i membangun dasar kaedah-kaedah *usul al-fiqh*, secara teoritik dan akademik berdasarkan kaedah bahasa, dan dalil-dalil syara' dengan menggunakan akal, bukan dari hukum-hukum *furu'* hasil fatwa para ulama, hal itu, apabila terjadi perbedaan rumusan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad imamnya, dengan rumusan hukum yang dirumuskan melalui kaedah, maka yang dijadikan pegangan adalah rumusan hukum yang dihasilkan dari kaedah-kaedah, hal yang demikian, karena rumusan kaedah tersebut sebagai kayu ukur bagi aktiviti *istinbat al-ahkam* dari nas.[415]

---

[413] *Ibid.*, h. 14.
[414] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.* h. 13.
[415] *Ibid*. 40.

Kaedah tersebut di atas di sebut *Metode Deduktif*. Yaitu suatu metodologi hukum (kaedah-kaedah *usul al-fiqh*) yang terbentuk dari data-data yang telah ada, kemudian dirumuskan untuk dikeluarkan sebuah kaedah yang dijadikan sebagai patokan untuk menentukan *istinbat* yang benar dan *istinbat* yang salah, dengan dasar konsisten melalui penelitian, secara teoritis dan akademik, tidak menyimpang dari ketentuan yang telah dirumuskan[416] atau metodologi hukum Islam yang mengacu pada aliran teoritis murni dalam menetapkan kaedah-kaedah sebagai cara untuk menentukan kebenaran dan kesalahan terhadap pelaksanaan ijtihad berbagai mazhab tanpa bertujuan untuk menguatkan mazhabnya dan membatalkan mazhab yang lain. Aliran ini juga disebut *al-Mutakallimin*, karena terdapat kesamaan dengan aliran *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i.[417]

Kaedah *usul al-fiqh* tersebut dalam membahas suatu masalah tidak didasarkan pada fanatisme mazhabnya dan mazhab golongan lain, juga tidak terikat pada kaedah-kaedah asas bagi masalah-masalah mazhab yang bersifat *furu'*. Bahkan kaedah-kaedah tersebut dibukukan untuk menentukan kebenaran. Dengan adanya metode yang dibangunkan oleh Imam Syafi'i tersebut tidak berarti semua orang mampu untuk melakukan ijtihad, karena hasil ijtihad nanti akan diukur melalui metode tersebut, dan oleh karena itu Imam Syafi'i memberikan kriteria atas orang-orang yang berhak melakukannya karena sukarnya persyaratan yang harus dipenuhi sebagai seorang mujtahid.[418]

Rumusan kaedah *usul al-fiqh* yang dirumuskan Imam Syafi'i yang menggunakan pendekatan literal didapati memiliki sejumlah persoalan yang sarat kritik. *Pertama*, *usul al-fiqh* Syafi'i bercorak Arab *centric*. Arabisme merupakan ideologi yang melekat dalam *usul al-fiqh* Imam Syafi'i. *Kedua*, kaedah yang banyak dimuat oleh kitab *usul al-fiqh* oleh *Syafi'iyyah* seperti *al-ibrah bi umum al-lafz la bi khusus al-sabab.*[419] Kaedah tersebut lebih menekankan teks dan mengabaikan konteks atau substansinya. Pembahasan tentang lafaz dengan ukuran yang demikian luas merupakan indikasi kuat betapa *usul al-fiqh* lama sangat menekankan teks dan menafikan konteks. Dari sini dapat dianalisis, bahwa teori deduktif yang dipakai

[416] *Ibid.*, h. 15. dan boleh dibuka 'Abd al-Khalil Abu 'Abd (1984-1404 H), *op.cit.*, h. 26. Taha Jabir al-'Alwani (1995-1481 H), *op.cit.*, h. 65.

[417] *Ibid.*, h.15.

[418] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.* h.509.

[419] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, j. 2, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, h. 36. Dan 'Abd al-Wahhab Khallaf (1978-1398 H), *op.cit.*, h. 189.

sebagai pijakan dalam rangka membangun kaedah *usul al-fiqh* dengan pendekatan literal memberikan dukungan sepenuhnya terhadap pemahaman teks nas bersifat skripturalis (teks) dan menafikan pemahaman kontek. Hal ini merbahayakan pengembangan teori *usul al-fiqh* pada era moden. Oleh sebab itu, perlu ada kajian yang mendalam untuk mencari formulasi baru.

Dari keterangan tersebut di atas dapat disimpulkan, bahwa perbedaan yang terjadi antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam membangun ketetapan hukum dapat dijadikan kaedah *usul al-fiqh*. Imam Abu Hanifah menggunakan pendekatan yang berpaksikan kepada akal melalui perbincangan yang panjang lebar antara Imam Abu Hanifah dan para sahabatnya. Aspek hukum yang disepakati forum tanpa ada perbedaan dijadikan rujukan dan sekaligus dijadikan landasan dalam merumuskan kaedah *usul al-fiqh*. Sedangkan aspek hukum yang masih diperselisihkan akan dijadikan sebagai fatwa individu saja.[420] Sedangkan Imam Syafi'i melalui pandangan-pandangan yang logik dan filosofis, mengetahui hal-hal yang esensial secara rasional tanpa bersikap *taqlid*, dengan membicarakan tentang asal mula bahasa dan membahas setiap permasalahan secara rasional.[421] Perbedaan paradigma berfikir dalam membangun rumusan kaedah ternyata memberi implikasi perbedaan terhadap rumusan kaedah *usul al-fiqh*. Ini dapat dilihat pada contoh di bawah ini.

Terjadi perbedaan antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i tentang *i'tirad bayna isyarah al-nas ma'a dilalah al-nas. M*azhab Hanafi mengatakan: *Taqdim isyarat al-nas 'ala dilalah al-nas* (mendahulukan *isyarah al-nas* daripada *dilalah al-nas*). Meraka beralasan, bahwa pengertian *dilalah al-isyarati* itu diambil dari pengertian redaksi kalam, dan *isyarah al-nas* itu diambil dari hal yang lazim, ketika perkara lazim itu disebut maka masuklah hal yang lazim. Adapun *dilalah al-nass* itu tidak diambil dari *mantuq al-lafz* tetapi diambil dari mafhumnya lafaz. Sedangkan *mantuq al-lafz* lebih utama *dilalah*-nya daripada *mafhum al-lafaz*.[422]

Sedangkan menurut mazhab Syafi'i: *Taqdim dilalah al-nas 'ala isyarat al-nas* (mendahulukan *dilalah al-nas* daripada *isyarah al-nas*). Mereka berhujah, bahwa

---

[420] Dr. Muhammad Husayn Hitu (1984), al-Wajiz Usul al-Tasyri' al-Islami, Bairut: Muassasah al-Risalah., h. 380-388

[421] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), Al-Risalah, op.,cit., h. 53-62

[422] Mustafa al-Khin (2003-14240), *op.cit*., h. 147. Dilalah lafzi menurut *manhaj Hanafiyyah* dan *Syafi'iyyah* ada yang sama ada yang berbeda, iaitu *Isyarah al-nass , dilalah al-iqtida, dilalah al-nass* menurut *al-mutakallimin, mafhum muwafaqah, ibarah al-nass*, menurut *al-mutakallimin, mantuq al-sarih*, menurut *mutallimin, mafhum mukhalafah.*

dilalah al-nass dapat difahami dari pengertian makna lafaznya. Sedangka *isyarah al-nas* tidak dapat difahami dari nas secara bahasa, tetapi dapat difahami dari hal yang lazim dan jauh dari pengertian nas. Oleh karena redaksi *dilalah al-nass* itu lebih utama diambil dari pengertian lazim yang berbeda dengan pemahaman. Sesungguhnya pengertian *dilalah al-nass* itu lebih sesuai dengan tujuan syara‘. Berbeda dengan pengetian lazim yang kadang-kadang sesuai dengan tujuan syara‘, namun kadang-kadang tidak sesuai dengan tujuan syara‘. [423] Dapat dilihat dari contoh di bawah ini :

- Tentang Hukuman *Qisas*:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ

ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ

"Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu sekalian hukum *qisas* dalam pembunuan antara orang yang merdeka dengan yang merdeka antara hamba dengan hamba antara orang perempuan dengan perempuan."

Surah Al-Baqarah (2): 178.

وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ

وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا

"Barang siapa membunuh orang mukmin dengan sengaja, maka pembalasannya neraka jahannam dan Allah marah kepadanya, melaknati dan menyediakan siksaan yang besar."

Surah al-Nisa' (4): 93.

Aplikasi *istinbat al-ahkam* dengan teori *dilalah al-nas* menerangkan, bahwa ayat pertama yang disebut menunjukkan wajibnya hukumam *qisas* terhadap orang yang membunuh dengan sengaja, dengan dalil lafaz كتب عليكم yang dimaknaiفرض عليكم . Sedangkan jika menggunakan teori *isyarah al-nas*, maka ayat yang kedua menunjukkan tidak wajibnya *qisas* terhadap orang yang membunuh dengan sengaja, karena dalam ayat tersebut Allah membalas dengan siksaan yang pedih di neraka. Oleh karena itu tidak ada siksaan di dunia, yang ada adalah siksaan di akhirat. Sebaliknya, *dilalah al-nas* terbabit penyiksaan di dunia.[424]

---

[423] *Ibid*.
[424] *Ibid*.

- Tentang Kewajiban Memberi Nafkah:

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ

> "... Dan kewajipan ayah memberi pakaian dan makanan kepada para Ibu dengan cara yang patut."
>
> Surah Al-Baqarah (2): 233.

Istinbat al-ahkam dari ayat tersebut melalui pendekatan teori *isyarah al-nas* melahirkan hukum, bahwa ayah lebih berhak memberi nafkah anaknya dari pada ibunya, ketika sangat memerlukan. Tetapi hukum tersebut bertentangan dengan hukum hasil dari pendekatan teori *dilalah al-nas*. Ini bisa dilihat pada Hadits Nabi :

أَنَّ رَجُلًا جَاءَ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي ؟ قَالَ : أُمُّكَ , قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ أُمُّكَ , قَالَ: ثُمَّ مَنْ ؟ قَالَ أُمُّكَ , قَالَ : ثُمَّ مَنْ ؟ قَالَ : أَبُوْكَ

> "Sesungguhnya telah datang seorang laki-laki kepada Nabi S.W.T. sambil bertanya: Siapa di antara manusia yang lebih berhak menemaniku, Rasulullah menjawab: Ibumu, bertanya lagi kemudian siapa? Rasulullah menjawab ibumu, bertanya lagi kemudian siapa? Rasulullah menjawab: ibumu, bertanya lagi kemudian siapa? Rasulullah menjawab: bapamu." [425]

Redaksi hadits di atas nampak mendahulukan ibu dari pada ayah dalam hal memberi nafkah. Contoh tersebut menjadi gambaran mazhab Syafi'i yang memberlakukan *takhsis* terhadap keumuman ayat al-Qur'an dengan Hadits ahad. Dengan demikian dapat dipahami, bahwa pendekatan *istinbat al-ahkam* yang dilakukan Imam Abu Hanifah menggunakan teori *isyarah al-nas*, dan Imam Syafi'i yang menggunakan *dilalah al-nas* ternyata melhirkan adanya perbedaan.

Meskipun kedua Imam ini berbeda dalam merumuskan kaedah *usul al-fiqh*, namun kaedah *usul al-fiqh* yang dirumuskan kedua-dua imam

---

[425] Muslim, (2000-1421 H), *Sahih Muslim,* Kitab al-birr wa al-Adab Bukhari, fi Kitab al-Adab hadith ke dua, dan Muslim fi Auwali Kitab al-birr wa silati wa al-Adab, Bab birr al-waliadain wa innahuma ahaqun bih), Majallad, 8, j. 16, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, h. 83.

tersebut masih memiliki kesamaan dengan sahabat Nabi. Ketika sahabat Nabi menentukan aspek hukum yang tidak terdapat dalam teks nas, mereka mengadakan musyawarah dan perbincangan. Aspek hukum yang disepakati para sahabat tanpa diperselisihkan ditetapkan sebagai ijmak sahabat dan sekaligus sebagai *masadir al-ahkam* (sumber hukum) setelah al-Qur'an dan al-Hadits. Seperti pembagian *jadd* (kakek) dapat menghalangi bagian *ikhwah al-Umm* (saudara seibu). Sedangkan ketetapan hukum yang diperdebatkan di kalangan sahabat nabi bukan disebut ijmak sahabat, tetapi fatwa sahabat seperti bagian *jadd* (kakek) dengan *akh al-syaqiq*, saudara sekandung yang melahirkan *ikhtilaf*.[426] Di samping itu terdapat segolongan sahabat dalam rangka mengeluarkan hukum melalui pendekatan pemahaman bahasa dengan melalui *teori takhsis al-'am*, memalingkan makna *haqiqi* kepada makna *majazi*, menggunakan pengertian *mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*.[427] Nampaknya golongan yang kedua ini mengilhami pemikiran imam Syafi'i dalam membangun metode ijtihad.

Relevansi Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dengan Pemikiran Nabi Muhammad Saw dan Sahabat r.a.

Sebelumnya telah dipaparkan pola pemikiaran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode ijtihad. Imam Abu Hanifah memperankan teks nas sebagai objek dan akal sebagai subjek penentu kebenaran teks nas dalam men-*istinbat* hukum untuk diimplementasikan terhadap berbagai persoalan yang muncul, sedangkan Imam Syafi'i memeranankan teks nas secara mutlak, dan akal hanya sekadar alat untuk menganalogi perkara-perkara yang tidak ada nasnya dengan perkara yang ada nasnya. Berikut ini akan dipaparkan relevansi pemikiran Imam Abu Hanifah dan pemikiran Imam Syafi'i tentang metode *istihsan* dan *qiyas* dengan

[426] Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *op.cit.*, h. 8; Mustafa al-Khin (2003-14240), *op.cit.*, h. 111. Pendapat Abu Bakr, Ibn 'Abbas, Ibn al-Zubayr, Mu'adh b. Jabal, 'A'isyah: *al-jadd* lebih utama daripada saudara, bermaknah *al-jaddah* memahjubkan (menghalangi) bagian saudara, kerana *al-jadd* lebih dekat daripada saudara. Sedangkan menurut pendapat 'Umar b. Khattab, 'Ali, Zayd b. Thabit, Ibn Mas'ud: *al-jadd* dan saudara kedudukannya sama, oleh sebab itu sama-sama dapat warisan. Kerana di kalangan sahabat terjadi perbedaan ulama sesudahnya pun terjadi perbedaan. Menurut Imam Syafi'i, Malik dan Ahmad mengambil riwayat dari Imam Abu Yusuf dan al-Syaybani, *al-jadd ma'a al-ikhwah yastawiyan* (sama-sama dapat bagian). Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, Imam Hasan b. Ziyad, Dawud al-Zahiri, *al-Jadd yahjub al-Ikhwah* (kakek menghalangi bagian saudara).

[427] Khalifah Ba al-Hasan (1989-1409), *op.cit.* h. 15.

ijtihad Nabi Muahmmad, sebagai tolak ukur terhadap pemikiran kedua imam tersebut, supaya dapat menentukan mana di antaranya yang lebih sesuai untuk dikembangkan dalam dunia moden.

Relevansi Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Dengan Pemikiran Nabi Muhammad

Sebelum masuk pada pembahasan, perlu kiranya dijelaskan terlebih dahulu kedudukan Muhammad sebagai Rasul dan Muhammad sebagai Nabi agar tidak terjadi salah pengertian dan salah penafsiran. Ketika Muhammad berperanan sebagai Rasulullah, kedudukannya hanya menyampaikan risalah Allah yang berupa al-Qur'an, tidak lebih dari itu. Pesan-pesan yang disampaikan semuanya adalah bentuk dari kalam Ilahi. Tetapi ketika Muhammad diperankan sebagai Nabi, maka kedudukannya sebagai seorang pemimpin negara, seorang *mubayyin* (menjelaskan al-Qur'an), seoarang ''تشريعي '' (pemegang kedaulatan hukum), dan juga seorang ''تنفيدي '' (pelaku pelaksanaan syari'ah), oleh karena itu bentuk aturan yang disampaikannya adalah mengeksplorasi dari kandungan teks Allah dengan melalui kekuatan akalnya.[428]

Terjadi perdebatan di kalangan ulama berkenaan kedudukan Muhammad sebagai Nabi. Perdebatan tersebut berawal karena al-Qur'an memuat *ayat al-muhkam* (ayat hukum yang jelas maksudnya) dan *ayat al-mutasyabih* (ayat yang memerlukan penjelasan). Dalam rangka menterjemah makna yang terkandung dalam al-Qur'an, adalah melalui ucapan, perbuatan dan ketetapan Nabi. Perkara tersebut ialah apakah ia bagian daripada ijtihad atau wahyu Tuhan? Ketika Nabi Muhammad melakukan ijtihad tentunya melahirkan fiqh dan *usul al-fiqh*. Apabila melahirkan fiqh dan *usul al-fiqh* tentunya akan menimpa terhadap diri Nabi dengan *mukhtiah* (salah dalam melakukan ijtihad) dan *musayibah* (benar dalam melakukan ijtihad). Inilah yang menjadi perdebatan di kalangan ulama yang berpangkal pada pemahaman ayat al-Qur'an.

---

[428] Dalam al-Qur'an nama Muhammad disebut dalam tiga tempat, iaitu surah Ali Imran, surah al-Ahzab dan surah al-Fath. Sedangkan nama Ahmad disebut dalam satu tempat, iaitu pada surah al-Saf.

وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾

"Apa yang diucapkan oleh Muhammad itu bukan hawa nafsu melainkan wahyu dari Allah."

Surah al-Najm (53): 3-4.

قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ

Ertinya: Katakan Muhammad tidaklah patut bagiku menggantinya dari diriku sendiri, aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku.

Surah Yunus (10): 15.

Terdapat dua golongan ulama yang berbeda dalam memahami ayat tersebut di atas. Golongan pertama mengatakan, bahwa semua penjelasan yang disampaikan oleh Nabi Muhammad baik berkenaan dengan ayat hukum atau bukan hukum, baik itu melalui ucapan, perbuatan dan ketetapan itu adalah wahyu.[429] Hal demikian berarti Rasulullah tidak melakukan ijtihad dan tidak akan terjadi kesalahan. Golongan kedua mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan lafaz وحي adalah al-Qur'an yang diterima oleh Rasul, bukan semua aktivitasnya yang meliputi, ucapan, perbuatan dan ketetapan. Golongan ini yang mengatakan, bahwa di samping menerima wahyu al-Qur'an, Rasulullah juga melakukan ijtihad.[430]

Menurut Imam Sarakhsi, wahyu itu ada dua, zahir (jelas) dan batin (tidak jelas). Yang zahir terbagi menjadi dua bagian, salah satunya adalah melalui isyarah Malaikat tanpa melalui ucapan, dan yang kedua wahyu yang langsung dari Malaikat dan Rasulullah mendengarkan setelah mengetahui untuk disampaikan kepada umatnya, dan inilah yang disebut dalam firmannya:

قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ

"Katakan telah datang *ruh qudus* (malaikat Jibbril) membawa al-Qur'an dari Tuhanmu."

Surah al-Nahl (16): 102.

إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

[429] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.*, j. 1, h. 174. Wahbah al-Zuhayli (1998-1418), *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, J. 27-28, Suriyyah: Dar al-Fikr, h. 101. Boleh dibuka Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, j. 2, h. 92.

[430] *Ibid*., dan boleh buka Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 92.

“Sesungguhnya al-Qur’an itu benar-benar firman Allah yang dibawah oleh utusan yang mulia.”

Surah al-Takwir (81): 19.

Kedua adalah wahyu batin, yaitu wahyu Allah yang diilhamkan melalui hati Rasul untuk menjelaskan perkara-perkara baru yang selalu timbul, dan wahyu ini tidak terjadi percanggahan antara yang satu dengan yang lain.[431] Wahyu batin ini disebut sebagai Hadits, karena definisi Hadits adalah makna wahyu yang maknanya dari Allah dan lafaznya dari Rasulullah.[432] Inilah yang disebut Allah dalam firmannya:

لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ

“… Supaya kamu menghukumi antara manusia dengan hukum yang Allah menunjukkan kepada kamu.”

Surah al-Nisa’)4): 105.

Perbedaan tersebut berkembang pada peringkat kebolehan atau kemungkinan Nabi Muhammad melakukan ijtihad, karena kalau ijtihad menggunakan *manahij istinbat al-ahkam* (metode untuk mengeluarkan hukum), dan akan menghasilkan hukum fiqh, sedangkan fiqh itu sendiri melalui penalaran seorang yang memiliki kualitas mujtahid. Apabila nabi melakukan ijtihad, maka seorang mujtahid sama dengan Nabi, dan akan berlaku teori “ مخطئة و مصوبة” (benar dalam berijtihad dan salah dalam ijtihad). Nabi Muhammad melakukan ijtihad ketika dihadapkan persoalan yang tidak ada dalam al-Qur’an atau ketika ditanya ia diam sejenak sehingga wahyu turun, dan apabila wahyu tidak turun, maka Nabi melakukan ijtihad.[433] Apabila ijtihadnya salah, Nabi langsung diingatkan oleh Allah. Dalam kaitan ini, Nabi Muhammad melakukan ijtihad melalui dua tipologi, yaitu *qiyas* dan *istihsan*.

]Ijtihad dengan *Qiyas*

Ada beberapa Hadits yang berhubungan ijtihad dan *qiyas*.

---

[431] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 91.

[432] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407), *Usul Fiqh al-Ilmi fi al-Muqaddimah al-Ta’rifiyyah bi al-Usul wa Adillah al-Ahkam wa Qawaid al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdiyah al-‘Arabiyyah, h. 29.

[433] *Ibid.*, h. 30.

- Hadits mengqada haji di-*qiyas* kan dengan hutang

Nabi Muhammad menggunakan ijtihad dengan *qiyas* ketika seorang perempuan bernama *al-Jariyyah al-Khat'amiyyah* datang kepada Nabi sambil bertanya tentang ibunya yang semasa hidupnya belum sempat melakukan ibadah haji karena sudah tua seperti yang disebut dalam percakapan dengan Nabi:

: فَقَالَتْ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّي النَّبِيِّ إِلَى جَائَتْ جَهِيْنَةٍ مِنْ اِمْرَأَةً أَنَّ
حُجِّى نَعَمْ : قَالَ عَنْهَا؟ أَفَأَحُجَّ ,مَاتَتْ حَتَّى تَحُجَّ أَنْ نَذَرَتْ أُمِّي إِنَّ
,الله اَقْضُوْا قَاضَيْتِهِ؟ أَكُنْتِ دَيْنٌ أُمِّكِ عَلَى لَوْكَانَ رَأَيْتِ أَ ,عَنْهَا
.بِالْوَفَاءِ أَحَقُّ فَاللهُ

"Sesungguhnya ketika datang seorang perempuan "al-Jariyyah al-Khat'amiyyah" kepada Nabi Muhammad saw., dan berkata:"Ya Rasulullah ! Sesungguhnya ibuku nazar untuk melakukan haji, tetapi meninggal sebelum melakukannya, Jika aku menhajikan untuknya, apakah memberikan manfaat. Nabi bertanya kepadanya: Ya, hajikanlah untuknya, bagaimana pendapatmu jikalau ibumu mempunyai hutang apakah engkau orang yang membayar hutangnya? Penuhilah kamu sekalian hak Allah, Sesungguhnya hutang kepada Allah itu lebih berhak untuk dipenuhi."[434]

إِ ! اللهِ رَسُوْلَ يَا :فَقَالَ ,وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّي النَّبِي إِلَى رَجُلٌ جَاءَ
أَرَأَيْتَ)) : فَقَالَ ؟ عَنْهَا أَفَأَقْضِيْهِ ,شَهْرٌ صَوْمٌ وَعَلَيْهَا مَاتَتْ أُمِّي نَّ
فَدَ :قَالَ ,نَعَمْ :قَالَ عَنْهَا؟ قَاضِيَهُ أَكُنْتَ ,دَيْنٌ أُمِّكَ عَلَى لَوْكَانَ ((
.أَحَقُّ اللهِ ◌ْينُ

"Telah datang seorang lelaki kepada Rasulullah S.A.W. Sambil bertanya: Ya Rasulullah. Sesungguhnya ibuku telah mati dan meninggalkan puasa satu bulan! Apakah boleh saya mengganti puasanya? Nabi menjawab:" Bagaimana pendapat kamu, Apabila ibumu mempunyai hutang! apa tidak kamu yang menggantikannya? Lelaki itu menjawab: "Ya" Nabi berkata: "Hutang Allah itu lebih berhak ". [435]

- Pengingkaran ayah terhadap anaknya karena berbeda warna kulit

---

[434] Abi 'Abd Allah Muhammad b. Isma'il al-Bukhari (t.t.), *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari,* "Kitab Jaza' al-Said Bab al-Haj wa al-Nudhur 'an al-Mayyit wa al-Rajul Yahujja 'an al-Mar'ah, j. 5. Mesir: Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, h. 503.

[435] Muslim b. al-Hajjaj al-Qusyayri al-Naysaburi (1988-1408 H), *Sahih Muslim*, "Kitab al-Siyam, Bab Qada al-Siyam 'Ala al-Mayyit", j. 1, c.1. Beirut: Dar al-Fikr, h. 510. Abi Dawud Sulayman b. al-'Asy'athi al-Sajastani (1998-1419 H), *op.cit.*, j. 4, c.1, h. 108.

Diceritakan ada seorang laki-laki datang kepada Rasulullah sambil mengadukan persoalan bahwa warna kulit anaknya hitam seperti yang disebut dalam Hadits:

لَمَّا وَلَدَهُ أَنْكَرَ فَزَارَةَ مِنْ لِرَجُلٍ قَالَ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى أَنَّهُ
مَا :قَالَ ,نَعَمْ قَالَ ؟ إِبِلٍ مِنْ لَكَ هَلْ " :أَسْوَدُ بِهِ إِمْرَأَتَهُ جَاءَتْ
فَمِنْ قَالَ .نَعَمْ قَالَ ؟ أَوْرَقٍ مِنْ فِيْهَا هَلْ :قَالَ ,حُمْرٌ :قَالَ أَلْوَانُهَا
عَرَقٍ نَزْعَةُ لَعَلَّهُ وَهَذَا :قَالَ عَرَقٍ نَزْعَةُ لَعَلَّهُ :قَالَ :أَيْنَ.

"Sesungguhnya Rasulullah berkata kepada seorang laki-laki dari Bani Fazarah yang mengingkari anaknya yang hitam kulitnya ketika datang isterinya: Apakah kamu memiliki unta? lelaki menjawab ia, Rasulullah bertanya: "Apa warnanya?", Lelaki menjawab merah, Rasulullah bertanya: "Apakah unta itu mempunyai beberapa warna?" lelaki itu menjawab, 'Ya' Rasulullah bertanya, "dari mana?" lelaki itu menjawab, "dari anak keturunan, Rasulullah berkata:" begitu pula yang terjadi pada anak kamu adalah asal keturunan.[436]

***Ijtihad* dengan *Istihsan*.**

- Hadits tentang tawanan orang-orang kafir dalam perang badar.

Dalam perang Badar umat Islam mendapatkan kemenangan. Rasulullah melakukan musyawarah bersama para sahabat mengenai tawanan perang. Pendapat Abu Bakr didasarkan pada pertimbangan ekonomi. Tawanan tidak harus dibunuh tetapi membayar tebusan, dengan harapan uang hasil tebusan untuk dana umat Islam. Sedangkan 'Umar b. Khattab dan sebagian sahabat lainnya berpendapat, "tawanan harus dibunuh", dengan pertimbangan politik, karena kondisi berbahaya masih dalam keadaan peperangan. Dari dua pendapat itu Nabi Muhammad lantas mengambil pendapat Abu Bakr. Sesudah peristiwa itu Nabi Muhammad memperoleh wahyu dari Allah sebagai kritikan melalui firman-Nya:[437]

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ

---

[436] Syihab al-Din Abi al-Fadl al-'Asqalani (1959-1387), *Fath al-Bari bi Syarh al-Bukhari,* "Kitab al-I'tisa bi al-Kitab wa al-Sunnah," j. 17, Mesir: Matba'ah Mustafa, h. 59.

[437] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.,* h. 1092.

"Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuh-nya di muka bumi."

Surah al-Anfal (8): 67.

➢ Hukum *qisas* Atas Terbunuhnya Umat Islam Pada Perang Badar

Pada saat terjadi peperangan Uhud, 73 orang umat Islam dibunuh oleh orang kafir, bahkan paman Rasulullah dadanya dibedah oleh seorang perempuan bernama Hindun. Melihat keadaan yang membimbangkan itu Nabi Muhammad lantas bersumpah ''Sungguh aku akan membunuh 73 orang kafir di tempat yang sama, sebagai hukum *qisas* atas kematian para sahabat". Ini diucapkan dengan pertimbangan al-Qur'an, al-Nahl (14): 126. Kemudian Rasulullah diingatkan oleh Allah melalui firman-Nya:

وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ لَهُوَ خَيۡرٞ
لِّلصَّٰبِرِينَ

"Jika kamu akan membalas atas kematian sahabatmu, maka balaslah sesuai dengan sesamanya, dan jika kamu berbuat sabar (tidak membalas), itu lebih baik."

Surah al-Nahl (14): 126.

➢ Strategi Perang Badar

Pada peristiwa perang Badar, ketika mengatur siasat peperangan, Rasulullah bermaksud menjauh dari tempat air, namun kemudian ada seorang sahabat bernama al-Khibab b. al-Mundir berkata, "Ya Rasulullah apakah hal ini ini wahyu dari Allah?, Jika ia, maka kita mengikutinya, tetapi apabila melalui ijtihad Nabi, sebaiknya kita mendekatinya dan menguasai tempat air. Kemudian Nabi mengubah strateginya dan mengikuti pendapat sahabat tersebut serta menguasai pusat sumber air.[438]

➢ Peristiwa Penduduk Madinah

Ketika Rasulullah sampai di Madinah baginda melihat penduduk menanam kurma sambil mengawinkan, kemudian Nabi Muhammad melarangnya. Pada waktu yang lain, penduduk kota Madinah menjumpai Nabi sambil berkata, ya Nabi Allah,

[438] Ta'diyah Syarif al-Umari (1985-1405 H), *Ijtihad al-Rasul*, c. 3, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 89.

engkau mencegah untuk mengawinkan pohon kurma, tapi buahnya justeru semakin tidak baik. Nabi Muhammad kemudian berkata dalam Haditsnya:[439]

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُرِ دُنْيَاكُمْ وَأَنَا أَعْلَمُ بِأُمُرِ دِيْنَكُمْ.

> "Engkau lebih mengetahui urusan duniamu dan aku lebih mengetahui urusan agamamu."[440]

Dari keterangan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa ketika Nabi Muhammad ditugaskan oleh Allah sebagai seorang Rasul, maka fungsinya adalah menerima wahyu berupa al-Qur'an, sebagaimana yang telah disebut dalam surah *al-Najm*. Sedangkan ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'an, ada yang *muhkam* (jelas maksudnya), ada pula aturan-aturan hukum yang bersifat dogmatis (wahyu dari Allah) di mana ijtihad di dalamnya dilarang. Berkenaan dengan ayat yang *mutasyabih* (yang tidak jelas maksudnya) maka perlu ada penjelasan Nabi Muhammad. Tetapi perkara-perkara yang berhubungan dengan dunia yang tidak diatur dalam al-Qur'an, maka kedudukan Nabi Muhammad di luar misi ke-Rasulan, sebagai seorang mujtahid yang melakukan ijtihad dan akan terjadi salah dan benar. Ketika terjadi kesalahan dalam berijtihad, maka turun teguran langsung dari Allah.

Berkenaan dengan kedudukan Muhammad sebagai Nabi yang memberikan teladan terhadap umatnya dalam melakukan ijtihad, dengan membuka lebar untuk melakukan ijtihad melalui akal secara rasional. Dalam ijtihad tersebut di atas, tergambar dua tipologi pemikiran ijtihad, yaitu metode *qiyas* dan metode *istihsan*. Penulis tidak menjelaskan satu persatu dengan hanya mengambil satu persoalan sebagai contoh, kemudian dianalisis sejauh mana relevansi ijtihad Nabi Muhammad dengan ijtihad Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i.

Ketika berijtihad dengan menggunakan *qiyas*, Nabi Muhammad menentukan kesamaan hukum suatu perkara, karena adanya kesamaan dalam *illat*-nya (sebabnya) melalui pendekatan rasional sesuai dengan prinsip-prinsip *syillogisme*, yaitu upaya mencari sesuatu kesimpulan dari dua macam premis dengan berpegang pada prinsip analogi, maka keduanya memiliki ketetapan hukum yang sama. Dari segi unsur persamaan *qiyas*, unsur persamaan *illat* menjadi sandaran antara hukum asal dan

---

[439] *Ibid*., h. 83.

[440] Abi Husayn Muslim b. al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi (2000-1421 H), *Sahih Muslim*,, "Kitab al-Fada'il, Bab wujub imtithal ma qalahu syar'an duna ma dhakarahu Salallahu Alaihi Wasallam, min ma'asya al-dunya 'ala sabil al-ra'yi, al-Majallad 8, j. 15, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, h. 94.

furu' itu tunggal, karena makna dan tujuan hukum *furu'* sudah tercakup dalam kandungan hukum asal, atau kandungan hukum *furu'* sudah merupakan bagian dari pengertian hukum asal. Oleh sebab itu hubungan antara kedua-duanya jelas dan tepat.

Ternyata pemikiran ijtihad Nabi Muhammad dengan pemikiran ijtihad *qiyas* Imam Syafi'i memiliki relevansi. *Qiyas* yang dikembangkan Imam Syafi'i, yaitu sebuah metode ijtihad dengan menyamakan perkara yang baru yang tidak ada dalilnya pada suatu perkara yang ada dalilnya, karena mempunyai kesamaan dalam *illat* (sebab) menurut mujtahid. Atau proses ijtihad untuk menyamakan perkara yang baru yang tidak ada dalilnya, pada suatu perkara yang ada dalilnya, atau untuk menentukan kesamaan hukum suatu perkara yang tidak disebut dalam suatu nas, dengan suatu hukum yang disebutkan dalam nas, karena adanya kesamaan dalam *illat*-nya, dengan melalui pendekatan rasional sesuai dengan prinsip-prinsip *syillogisme*.

Ijtihad dengan *istihsan*, dalam persoalan tawanan perang. Nabi Muhammad menentukan ketetapan hukum, atau melakukan *istinbat al-ahkam* dihadapkan dua *ilhaq* (acuan) *zahir* (jelas) yang berupa ''melepaskan tawanan perang'', di lain pihak dihadapkan pada *ilhaq khafi* (samar) yang dipandang lebih kuat pengaruhnya berupa ''membunuh semua tawanan perang." Nabi lebih memilih untuk melepaskan tawanan perang Badar, dengan harapan tawanan perang dapat dimanfaatkan mengajar anak orang-orang mukmin, di samping itu mendapatkan tebusan berupa uang untuk dijadikan dana dalam perjwangan. Ternyata Nabi ditegur oleh Allah melalui firman-Nya seperti yang disebut di atas dalam Surah al-Anfal ayat 67, yakni agar membunuh semua tawanan perang dengan pertimbangan stabilitas keamanan dan politik. Perang secara zahir sudah selesai, tapi suasana yang ada sesungguhnya masih dalam kondisi peperangan. Jika tawanan perang Badar itu dilepaskan ianya akan membangun kekuatan dan akan membalas atas kekalahannya.

Dalam persoalan tersebut di atas terdapat relevansi ijtihad yang dilakukan Nabi Muhammad dengan ijtihad *istihsan* yang dikembangkan Imam Abu Hanifah sesuai dengan makna yang diberikan oleh Imam al-Sarakhsi. *Istihsan* pada hakikatnya adalah dua *qiyas*. *Qiyas* yang pertama adalah *Jalli* (jelas) tapi *da'if* (lemah) pengaruhnya. Inilah yang disebut dengan *qiyas*. Sedangkan yang kedua

adalah *khafi* (samar) tapi kuat pengaruhnya, ini yang kemudian dinamakan *istihsan*, yakni *qiyas mustahsan*.

Dalam kasus ini, yang diutamakan adalah pengaruhnya (*athar*) sesuai dengan tujuan syar' (*maqasid al-syar'i*) bukan samar atau jelas sifatnya. Oleh karena itu, dalam menentukan mana yang lebih sesuai dengan tujuan syara' adalah menggunakan teori *tarjih*, antara dua dalil yang bertentangan, bukan samar atau jelasnya *illat* yang harus dilaksanakan menurut syara'. Oleh sebab itu, lemah pengaruhnya tidak dijadikan dalil, karena berhadapan dengan kuat pengaruhnya baik itu jelas atau samar.[441] Dalam istilah ulama Hanbali, *istihsan* adalah berpindah dari ketentuan *qiyas* karena adanya dalil yang lebih kuat, atau mengamalkan antara dua dalil yang lebih kuat.[442]

Dari fenomena perjalanan pemikiran Nabi Muhmmad di atas tergambar dua tipologi pemikiran. Teori *qiyas* yang dikembangkan Imam Syafi'i dan teori *istihsan* yang dikembangkan Imam Abu Hanifah . Hanya saja Imam Syafi'i menjadikan teori *qiyas* sebagai satu-satunya *manahij al- istinbat* dan menafikan ijtihad yang lain. Hal itu memberi kesan bahwa hukum Islam tidak bersifat timbang rasa (*la rahmat li al-'alamin*). Berbeda dengan pemikiran Imam Abu Hanifah yang bersifat sederhana, yang tetap menggunakan teori *qiyas,* tapi apabila teori *qiyas* dirasa berlawanan dengan *maqasid al-syar'iyyah*, Imam Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* dan menggunakan teori *istihsan*, "Konstruksi yang menguntungkan" (*favorable construktion*), atau "pilihan hukum" (*juristic preference*) dengan menjadikan akal sebagai alat analisis terhadap *nas*.

Relevansi Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dengan Sahabat Nabi

Setelah Nabi Muhammad meninggal dunia, sahabat sudah tidak ada lagi memiliki tempat untuk bertanya. Di sisi lain, perubahan masyarakat yang begitu cepat berdampak pada perubahan pemikiran, walaupun jarak waktu yang pendek dan bersambung. Apalagi lagi para sahabat terus memperluas dan meneruskan penyebaran ajaran Islam di pelbagai negara, yang tentunya akan menerima cabaran

---

[441] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.,* h. 203.
[442] Muhammad Sa'id Syahatah Mansur (t.t.), *op.cit.,* h. 187.

dan persoalan baru yang tidak pernah terjadi pada zaman Rasulullah. Para fuqaha sahabat Nabi pada zaman itu seperti Ibn Mas'ud, 'Ali b. Abi Talib dan 'Umar b. Khattab mulai berani melakukan ijtihad secara terbuka. Dalam memutuskan suatu hukum para sahabat merujuk pada al-Qur'an dan apabila tidak ditemui dalam al-Qur'an, mereka menggunakan al-Hadits dan apabila tidak ditemui dalam al-Haditsbarulah melakukan ijtihad.[443]

Pada zaman khalifah Abu Bakr dan 'Umar b. Khattab, para sahabat tidak dibenarkan untuk keluar dari kota Madinah. Hal dimakudkan untuk memudahkan mereka untuk bermusyawarah ketika menghadapi pelbagai persoalan baru yang muncul. Tetapi, pada pertengahan zaman pemerintahan Khalifah 'Umar b. Khattab dan 'Uthman b. 'Affan ketika terjadi perluasan Islam di pelbagai negara, para sahabat diizinkan menyebarkan ajaran Islam dipelbagai negara. Persoalan ini memberikan pengaruh tersendiri terhadap perbedaan metode *istinbat* dan ketentuan hukum[444]

Diantara sahabat yang menjadi mufti adalah 'Abd Allah b. 'Umar di Madinah. 'Abd Allah b. 'Abbas di Makkah, Ibn Mas'ud di Kufah, Aba Musa al-Asy'ari dan Anas b. Malik di Basrah, Mu'adh b. Jabal, Ubadah b. Samat dan Abu Darda' di Syam, 'Abd Allah b. 'Amr b. al-As di Mesir.[445]

Amalan yang dilakukan oleh Abu Bakr dalam memutuskan hukum adalah menggunakan al-Qur'an, apabila tidak ditemukan dalam al-Qur'an, menggunakan al-

---

[443] Muhammad Ma'ruf al-Dawlabi (1960-1385), *al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh,* c. 5, Lubnan: Dar al-'Ilm li al-Malayin, h. 86. Para sahabat yang terkenal dalam berfatwa dan berijtihad adalah: 'Umar b. Khattab, 'Ali b. Abi Talib, Sayyidah 'Aisyah, 'Abd Allah b. Mas'ud, Ziyd b. Thabit, 'Abd Allah b. 'Abbas, dan 'Abd Allah b. 'Umar. Peringkat berikutnya adalah Abu Bakr, Ummu Salamah (istri Nabi), Anas b. Malik, Abu Sa'id b. al-Khudri, Abu Hurairah, Uthman b. 'Affan, 'Abd Allah b. 'Umar b. 'As, 'Abd Allah b. Zubayr, Abu Musa al-Asy'ari, Wasa'id b. Abi Waqas, Sulayman al-Farithi, Jabir b. 'Abd Allah, Mu'adh b. Jabal, Talhah, al-Zubayr, 'Abd al-Rahman b. 'Awf, 'Imran b. Husayn, Abu Bakr, 'Ubadah b. Samat dan Mu'awiyyah b. Abi Sufyan.

[444] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.*, h. 221.

[445] *Ibid*., h. 222.

Hadits, apabila tidak ada kedua-duanya, mereka melakukan musyawarah dengan para sahabat. Begitu pula yang dilakukan oleh ‘Umar b. Khattab ketika memutuskan hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur’an, al-Hadits dan keputusan para sahabat pada masa Khalifah Abu Bakr, maka ‘Umar b. Khattab melakukan ijtihad dengan para sahabat, demikian halnya yang dilakukan oleh Uthman b. ‘Affan, ‘Ali b. Abi Talib, Ibn Mas‘ud dan sahabat-sahabat yang lain.[446]

Ijtihad pada masa itu tidak memiliki batasan yang jelas. Namun demikian mereka tetap berpegang pada Hadits *qawl* dan *taqrir* Nabi Muhammad, ketika mengutus Mu‘adh b. Jabal ke Yaman.[447]

اللهُ رَضِيَ جَبَلٍ بْنَ مُعَاذَ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى اللهِ رَسُوْلُ بَعَثَ
لَكَ عَرَضَ إِذَا تَقْضِي كَيْفَ :ذَاكَ حِيْنَ لَهُ وَقَالَ ,اليَمَنْ إِلَى عَنْهُ
اللهِ؟ بِكِتَابِ ◌ْتَجِدْ لمَ فَإِنْ :قَالَ .اللهِ بِكِتَابِ أَقْضِي :قَالَ ؟ قَضَاءٌ
فِي تَجِدْ لَمْ فَإِنْ :قَالَ :وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى اللهِ رَسُوْلِ فَبِسُنَّةِ :قَالَ
فَضَرَبَ ,رَأْيِي أَجْتَهِدُ :قَالَ اللهِ؟ كِتَابِ فِي وَلَا اللهِ رَسُوْلِ سُنَّةِ
وَفَّقَ الَّذِي لِلَّهِ اَلْحَمْدُ:وَقَالَ .صَدْرَهُ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّي اللهِ رَسُوْلُ
.اللهِ رَسُوْلُ يَرْضَي لَمَّا اللهِ رَسُوْلُ

> “Rasulullah S.A.W. mengutus Mu‘adh b. Jabal ke Yaman, dan Rasulullah berkata kepadanya ketika mengutus.‘‘Bagaimana engkau menghukumi ketika ditanya suatu perkara,?” Mu‘adh Menjawab: “Aku menghukumi dengan kitab Allah. Rasulullah bertanya: Apabila engkau tidak menemukan di dalam kitab Allah? Mu‘adh menjawab: Aku menghukumi dengan Hadith Nabi, Rasulullah bertanya lagi apabila tidak menemukan dalam Sunnah Rasulullah dan kitab Allah, Mu‘adh Menjawab: Aku ijtihad dengan pendapat saya. Kemudian Rasulullah menepuk dadanya, sambil berkata: Segala puji milik Allah yang telah memberikan kefahaman kepada utusan Allah pada perkara yang utusan itu reda.” [448]

Dari situ para sahabat kemudian mengembangkan ijtihadnya dengan berbagai macam cara. Ada yang melakukan ijtihad dengan menggunakan, *qiyas, istihsan,*

---

[446] *Ibid.*, h. 82-86 Para sahabat melakukan ijtihad dan fatwa ada yang disepakati dan ada yang diikhtilafkan. Berkenaan hukum yang disepakati para sahabat disebut *ijma‘ al-Sahabi*, termasuk bagian dari *masadir al-ahkam* setelah al-Qur’an dan al-Hadith.

[447] *Ibid.*, h. 86.

[448] Abi Dawud Sulayman b. al-‘Asy’athi al-Sajastani (1998-1419), *op.cit.*, j. 3, h. 412.

maslahah, dan *syadd al-dhara'i'*. Selain itu, ada juga yang menafsirkan teks *nas* dengan men-*takhsis* bentuk lafaz umum, atau memalingkan makna lafaz *haqiqi* kepada makna *majazi*, atau mengamalkan *mafhum mukhalafah* dan *mafhum muwafaqah*.[449] Ijtihad sahabat tersebut diilhami dari corak pemikiran Nabi Muhammad, karena keadaan zaman Nabi berbeda dengan keadaan zaman sahabat. Pengembangan ijtihad pada masa sahabat begitu dinamik sehingga lahir bermacam-macam metode ijtihad. Di antara ijtihad yang berlaku pada zaman sahabat adalah:

- **Tentang Waris**

Persoalan waris, berkenaan dengan dua kakek (ibu kepada ibu dan ibu kepada ayah) seorang datang kepada Abu Bakr mengadukan persoalan tentang waris: yaitu bertemunya saudara-saudara dengan kakek (ibu kepada ibu dan ibu kepada ayah) dalam satu kelompok ahli waris. Persoalan yang muncul adalah, bahwa kedudukan kakek menempati ayah, apabila ayah tidak ada, dan saudara tidak mendapatkan waris apabila bersamaan dengan ayah. Karena perkara ini tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits, maka para sahabatlah yang menyelesaikannya dengan cara berijtihad. Abu Bakr berpendapat, bahwa yang mendapatkan waris adalah *umm li umm* (ibu kepada ibu) bukan *umm li ab* (ibu kepada ayah), dan saudara tidak dapat waris,[450] Sedangkan menurut 'Umar b. Khattab kewarisan saudara dijelaskan dalam al-Qur'an sedangkan kakek tidak terdapat dalam al-Qur'an. Seorang sahabat dari al-Ansar bernama 'Abd al-Rahman b. Sahal, mengusulkan supaya *umm li ab* diberi sama dengan *umm li umm*, karena nampak lebih adil dan rasional, dengan pertimbangan pemahaman makna Hadits.[451]

مَاتَ ابْنِي ابْنَ إِنَّ فَقَالَ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّي النَّبِيَّ أَتَى رَجُلًا أَنَّ
السُّدُسُ لَكَ قَالَ مِيْرَاثِهِ مِنْ فَمَالِي

"Sesungguhnya seseorang datang kepada Nabi S.W.T. dan berkata, "Sesungguhnya anak dari anak saya meninggal, bagaimana harta warisannya untuk saya." Nabi lantas menjawab, "untukmu seperenam." [452]

[449] Khalifah Ba al-Hasan (1989-1409), *op.cit.* h. 8.
[450] Muhammad Ma'ruf al-Dawlabi (1960-1385), *op.cit.*, h. 98.
[451] *Ibid*.
[452] Abi Dawud Sulayman b. al-'Asy'ath al-Sajastani (1997-1418), *Sunan Abi Dawud*, "Kitab Fara'id, Bab (Ma Ja'a) fi mirath al-Jad." j. 3, Beirut: Dar Ibn Hazm, h. 214.

Dari perdebatan di atas, Abu Bakr menyelesaikannya dengan teori *al-jam‘* (mengkompromikan) dari berbagai pendapat dengan melalui pertimbangan nas dan keadilan. Kedudukan *umm li ab* (ibu kepada ayah) mendapatkan bagian sama dengan *umm li umm* (ibu kepada ibu), dengan pertimbangan laki-laki lebih berhak. Adapun kakek mendapatkan seperenam dengan pertimbangan Hadits tersebut di atas, dan pertimbangan kakek boleh menggantikan kedudukan ayah apabila ayah tidak ada, sedangkan saudara mendapatkan bagian dengan pertimbangan kewarisannya disebut dalam nas.

Berkenaan seorang perempuan yang meninggal dunia yang meninggalkan ahli waris suami, ibu, saudara ibu dan saudara-saudara kandung, maka dalam pembagian faraid, suami 1/2, ibu 1/6, saudara ibu 1/3, sedangkan saudara kandung tidak mendapat bagian. Pembagian tersebut mengikuti penjelasn zahir surat al-Nisa’: 12.

فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ

”…jika mereka lebih banyak maka mereka mendapatkan bagian 1/3.”

Surah al-Nisa’ (4): 12.

Ketika saudara-saudara sekandung mengajukan gugatan kepada Khalifah ‘Umar b. Khattab atas pembagiannya yang dirasa tidak adil, terjadi perbedaan di kalangan ulama. Menurut ‘Umar b. Khattab yang didukung oleh ‘Uthman b. ‘Affan, Zayd b. Thabit, dan Ibn Mas‘ud, bahwa kedudukan saudara kandung itu sama dengan saudara ibu (pembagian musyarakah). Menurut ‘Ali b. Abi Talib, Ibn ‘Abbas dan Abu Musa al-Asy‘ari, menentukan bagian saudara ibu memperoleh bagian 1/3 sisa sesuai dengan surah al-Nisa’.[453] Kelompok ‘Umar b. Khattab berpegang pada teks al-Hadits:

ذَكَرٍ رَجُلٍ لِأَوْلَي فَهُوَ فَمَابَقِيَ بِأَهْلِهَا الفَرَائِضَ أَلْحِقُوْا

“Berikanlah harta warisan kepada yang berhak terhadap bagian sisa untuk laki-laki terdekat dari keturunan laki-laki.”[454]

---

[453] Ta‘diyah Syarif al-’Umari (1985-1405 H), *op.cit.*, h. 244.

[454] Abi ‘Abd Allah Muhammad b. Isma‘il al-Bukhari (t.t.), *Sahih al-Bukhari*, *Hasyiyyah al-Sindi*, j. 4. “Kitab al-Fara’id, Mesir: Dar Ikhya al-Kutub al-‘Arabiyyah, h.166.

Apabila melihat teks nas al-Qur'an dan melihat realitas yang ada, maka saudara laki-laki sekandung tidak mendapatkan bagian. Sedangkan jika mengacu pada teks Hadits, maka saudara laki-laki sekandung mendapatkan sisa, meskipun demikian masih tidak dapat bagian harta, karena hartanya sudah habis setelah dibagikan pada suami, ibu dan 3 saudara seibu. Keputusan ini dirasa tidak adil, oleh karena itu 'Umar b. Khattab memutuskan bahwa bagian saudara sekandung dicampur dengan bagian saudara seibu.[455]

➢ Pembagian Harta Rampasan Perang

Khalifah 'Umar b. Khattab melarang pembagaian tanah hasil rampasan perang di Mesir, Syam dan Iraq. Keputusan 'Umar b. Khattab tersebut menimbulkan kontroversi di kalangan sahabat dan para sahabat melakukan musyawarah. Pendapat 'Umar b. Khattab didukung oleh 'Ali b. Abi Talib, 'Uthman b. 'Affan, Talhah dan Mu'adh b. Jabal. Sedangkan sahabat yang lain menuntut supaya harta rampasan tersebut dibagikan seperti pembagian harta *al-ghanimah al-harbiyyah*[456] yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad, seperti yang disebut dalam firman Allah:

۞وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ
وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ

> "Ketahuilah sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasulullah, kerabat Rasulullah, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan Ibn al-Sabil."
>
> Surah al-Anfal (8): 41.

'Umar b. Khattab semantara itu berhujah dengan ayat yang lain:

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي
ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ
بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ

> "Apa saja harta rampasan (الفئ) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah

---

[455] Muhammad Ma'ruf al-Dawlabi (1960-1385), *op.cit.*, h. 107.
[456] *Ibid*.

> untuk Allah, Rasulullah, kerabat Rasulullah, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.”
>
> Surah al-Hasyr (59): 7.

‘Umar b. Khattab menanggapi kejadian tersebut dengan melihat adanya dua ayat yang secara zahir mengandung pertentangan. Tetapi ketika dianalisis, ayat tersebut tidak mengandung pertentangan, hanya saja efektivitas ayat dalam konteks situasi dan kondisi yang dialami ‘Umar b. Khattab tidak memberikan maslahat apabila 4/5 harta rampasan itu dibagikan kepada pasukan seperti yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad. ‘Umar b. Khattab memberlakukan ayat *fay‘* dan akhirnya para sahabat menerima pemikiran ‘Umar tersebut.[457]

- **Potong Tangan**

Dalam kasus pencurian, Khalifah ‘Umar b. Khattab pernah berijtihad menggugurkan potong tangan terhadap orang yang mencuri pada musim krisis ekonomi. Ijtihad ‘Umar b. Khattab tersebut secara zahiriah bertentangan dengan firman Allah:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ
وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ

> “Laki-laki pencuri dan perempuan mencuri potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan perbuatannya dan untuk hukuman pengajaran dari Allah. Dan Allah itu maha kuasa dan Bijaksana.”
>
> Surah al-Ma’idah (5): 38.

Ayat tersebut memberi pengertian secara jelas tentang batasan hukuman terhadap pencuri, dan batasan tersebut ditetapkan oleh Nabi Muhammad dan diamalkan oleh Abu Bakr. Tetapi ‘Umar b. Khattab tidak melakukan hukuman potong tangan terhadap seorang pencuri dalam masa krisis. ‘Umar nampaknya berani mengganti hukum dalam al-Qur’an dengan pertimbangan darurat dengan dasar akal.

- ***Iddah* Wanita yang diceraikan suami dalam keadaan mengandung**

---

[457] Muhammad b. ‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad al-Khatib al-Hanafi (2000-1420), *al-Wusul ila Qawa’id al-Usul,* Tahqiq Dr. Muhammad Syarif Mustafa Ahmad Sulayman, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 20.

Persoalan ini dijelaskan dalam firman Allah:

وَأُو۟لَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Perempuan hamil yang bercerai iddahnya sampai melahirkan anaknya."

Surat al-Talaq (65): 4.

Sedangkan iddah wanita yang suaminya meninggal disebut dalam firman Allah:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ

"Orang-orang-yang meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaknya isterinya menunggu iddahnya sampai empat bulan sepuluh hari."

Surah al-Baqarah (2): 234.

Dua ayat tersebut menjelaskan tentang iddah perempuan yang diceraikan dalam keadaan hamil, dan perempuan yang suaminya meninggal. Tetapi Allah dan Nabi Muhammad tidak pernah menjelaskan iddahnya perempuan yang sedang hamil ditinggal mati oleh suaminya, apakah menggunakan ayat surat Talaq atau surah al-Baqarah. Hal ini mengundang ijtihad dan melahirkan perbedaan pendapat di kalangan sahabat Nabi. ʻAli b. Abi Talib berpendapat, bahwa iddah wanita adalah mengambil masa yang paling panjang, yaitu empat bulan sepuluh hari (4 bln 10 hari), dan dasar pertimbangannya adalah *ihtiyat* (hati-hati), sedangkan ʻUmar b. Khattab dan Imam Ibn Masʻud berfatwa, bahwa iddahnya adalah sampai melahirkan anak meskipun belum sampai 4 bulan 10 hari.[458]

Keterangan tersebut di atas memberikan pengertian, bahwa para sahabat sudah melakukan pengembangan pemikiran dalam berijtihad terhadap berbagai persoalan baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Adapun sistem ijtihad yang dilakukan mengikut metode ijtihad Nabi dalam berijtihad, sehingga berbagai indikasi ijtihad yang dilakukan oleh mereka; ada yang menggunakan teori

[458] Ta'diyah Syarif al-ʻUmari, (1985-1405 H*), Ijtihad al-Rasullah Sallah ʻalayh wa sallam,* c. 3, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, h. 236.

qiyas, teori *istihsan*, dan teori *maslahah al-mursalah*. Meskipun demikian ijtihad yang berlaku belum terkodifikasi secara teoritis dan sistematik.

Di tengah-tengah perbedaan pemikiran di kalangan sahabat dalam memberikan hukum, terkadang terjadi konsensus (*ittifaq*) pendapat, dan terkadang juga terjadi *ikhtilaf* di kalangan mereka. Berkenaan dengan hukum yang disepakati para sahabat, dicontohkan persoalan waris tentang kakek (ibu kepada ibu dan ibu kepada ayah) yang bagian warisnya tidak disebut dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Namun sahabat sepakat terhadap bagian waris *umm li abb* (ibu kepada ayah) *umm li umm* (ibu kepada ibu), mendapatkan bagian sama dengan pertimbangan *"bab 'awl"* (laki-laki lebih berhak), dengan menyandarkan pemahaman makna tersirat dalam teks nas dan dengan pertimbangan keadilan sebagai tujuan syara'. Kesepakatan pendapat di kalangan sahabat Nabi disebut sebagai ijmak sahabat yang dijadikan sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an dan al-Hadits.

Terdapat perbedaan paradigma berfikir terhadap hukum yang diperdebatkan kalangan sahabat. Penulis dalam hal ini menyimpulkan dua tipologi. *Pertama,* golongan yang memandang teks nas secara *nas al-ayah* (formalistik dan skripturalis) yang dipelopori oleh Ibn 'Abbas dan didukung 'Ali b. Abi Talib. *Kedua*, golongan yang memandang teks nas secara *ruh al-ayah* (makna tersirat) kontekstual yang dipelopori Ibn Mas'ud yang didukung 'Umar b. Khattab. Seperti dalam contoh di atas tentang pembagian waris*;* suami 1/2, ibu 1/6, saudara ibu 1/3, sedangkan saudara kandung tidak mendapat bagian. Pemikiran itu mengikuti keterangan zahir surat al-Nisa' (4): 12. Menurut Ibn 'Abbas, 'Ali b. Abi Talib, dan Abu Musa al-Asy'ari, saudara ibu memperoleh bagian 1/3 sisa sesuai dengan surah al-Nisa'. Menurut Ibn Mas'ud yang didukung oleh 'Umar b. Khattab, 'Uthman b. 'Affan dan Zaid bin Thabit memberikan hukum, bahwa kedudukan saudara kandung itu sama dengan saudara ibu [459] (pembagian musyarakah) dengan pertimbangan *ruh ayat* dan Hadits Nabi.

Apabila melihat nas al-Qur'an, maka saudara laki-laki sekandung tidak mendapatkan bagian. Namun apabika mengacu pada teks Hadits, maka saudara laki-laki sekandung mendapatkan sisa. Namun demikian, suadara laki-laki tidak dapat bagian harta, karena hartanya sudah habis setelah dibagikan kepada suami, ibu dan 3 saudara seibu. Persoalan ini dirasa tidak adil, oleh karena itu 'Umar b. Khattab

[459] *Ibid*., h. 243-244.

memutuskan bahwa bagian saudara kandung dicampur dengan bagian saudara seibu.[460] Pandangan tersebut dapat dimengerti karena ‘Umar b. Khattab melihat nas secara *ruh* (maksud yang terkandung di dalamnya) dengan pertimbangan Hadits dan keadilan, karena dirasa tidak adil apabila saudara ibu dapat bagian sedangkan saudara kandung tidak memperoleh bagian. Sedangkan Ibn ‘Abbas dan ‘Ali b. Abi Talib melihat nas secara zahir dengan pertimbangan *ihtiyat* (hati-hati).

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan, bahwa kerangka pemikiran Ibn ‘Abbas bersifat formalistik-skripturalis karena melihat teks nas secara zahir (makna tersurat). Pola pikir seperti ini memandang Islam sebagai agama yang dogmatis dan tidak melalui pemikiran dan ijtihad, dan semua bentuk syari‘at (aturan Islam) mengandung unsur ibadah. Pemikiran inilah yang kemudian melahirkan metode *qiyas*. Meskipun *qiyas* berperan sebagai teori, tetapi peranan akal sangat terbatas di sini, yakni berfungsi hanya untuk menganalogikan hukum yang berdasarkan dengan hukum yang tidak ada nasnya. Sedangkan kerangka pemikiran Ibn Mas‘ud yang memandang teks nas secara *ruh al-ayah* (makna tersirat), memandang bahwa Islam adalah agama yang bersifat rasional. Ketika terdapat aturan hukum yang bertentangan dengan akal manusia, maka perlu adanya penafsiran dan pentakwilan sehingga dapat diterima oleh akal pemikiran. Inilah yang kemudian melahirkan metode *istihsan* yang diharapankan mampu menciptakan suatu keadilan dan kemaslahatan.

Relevansi Metode *Istihsan* dan *Qiyas* dengan *Maslahah al-Mursalah*

Dalam kitab suci dijelaskan, bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad diutus sebagai *rahmatan li al-‘alamin* (rahmat sekalian alam). Begitu pula dengan syari‘at Islam, seluruhanya dibangun atas dasar kemaslahatan alam. Aturan-aturan yang diundangkan melalui al-Qur’an, al-Hadits, dan ijmak juga mengandung *maslahat*.

Karena itulah para mujtahid dituntut untuk menjelaskan hukum yang terkandung dalam *masadir al-ahkam* dengan berpijak kepada kemaslahatan umat, karena wahyu sudah berhenti, dan tugas Nabi Muhammad sudah selesai, sementara persoalan hidup berkembang sedemikain pesat dan cepat. Apabila ketetapan hukum yang dihasilkan melalui ijtihad itu tidak terdapat dalam al-Qur’an, al-Hadits, *ijma‘*

---

[460] Muhammad Ma‘ruf al-Dawlabi (1960-1385), *op.cit.*, h. 107.

maupun *qiyas*, namun mengandung unsur kemaslahatan, maka sesungguhnya perkara tersebut adalah hukum syara‘ yang harus diikuti.[461]

Namun, para ulama berbeda pendapat dalam memandang dan mendefiniskan maslahat. Perbedaan persepsi tentang *maslahat* itu muncul karena tidak adanya ukuran yang jelas, dan juga karena kemampuan intelektual masing-masing ulama yang berbeda-beda, di samping itu juga karena pengaruh kondisi domestik, sehingga sulit menemukan hakikat *maslahah* yang sebenarnya. Para mujtahid sepakat bahwa *maslahah* dapat ditemukan dalam *masadir al-ahkam* (al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak). Tetapi dalam mengungkapkan hukum yang terkandung di dalam suber-sumber di atas, para mujtahid memiliki metode yang tidak seragam. Imam Abu Hanifah dengan metode *istihsan*, Imam Malik dengan *maslahah al-mursalah* dan Imam Syafi'i dengan metode *qiyas*.[462] Ketiga metode ini mempunyai anjakan paradigma yang berbeda.

Terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama terhadap *al-maslahah al-mursalah*. Ada tiga pendapat di kalangan ulama *usul al-fiqh* dalam memandang *maslahah;* pendapat pertama mengatakan, *maslahah mursalah* adalah *hujjah syar'iyyah* yang wajib dilaksanakan; pendapat *kedua* mengatakan, *maslahah* bukan *hujjah syar'iyyah*, oleh karena itu tidak boleh diamalkan secara mutlak. Pendapat kedua ini melahirkan dua golongan, yaitu golongan yang menafikan metode *qiyas* (Dawud Zahiri) dan golongan yang menggunakan metode *qiyas* tetapi menolak *maslahah mursalah. Ketiga*, pendapat yang menerima *maslahah mursalah* jika berada dalam keadaan *darurat*, tetapi menolak jika keadaannya normal.[463]

Pengertian *al-Maslahah al-Mursalah*

Sebelum menjelaskan arti *maslahah mursalah*, perlu dipahami terlebih dahulu arti *maslahah* karena *maslahah mursalah* adalah salah satu bentuk *maslahah*. *Maslahah* (مصلحة) berasal dari kata *salaha* (صلح) dengan penambahan ‘‘alif ’’di awalnya yang berarti baik, lawan dari kata buruk atau rusak. *Maslahah* adalah bentuk *masdar* dari kata صلاح yang berarti menarik manfaat atau terlepas dari kerusakan,

---

[461] *Ibid*., h. 54.

[462] Muhammad Abu Zahrah (t.th), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Tarikh Madhahib Fiqhiyyah*, Damsyiq: Dar al-Fikr, h. 130-276.

[463] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407), *op.cit*., h. 289.

atau sesuatu perbuatan yang melahirkan manfaat, seperti ucapan imam dalam memutuskan suatu perkara dengan pertimbangan maslahah.[464]

Ada bermacam-macam definisi *maslahah*, diantaranya adalah menurut Imam Khawarizimi. Menurutnya, *maslahah* adalah memelihara tujuan syara' (dalam menetapkan hukum) dengan menghindari kerusakan dari manusia.[465] Menurut Imam Ghazali, *maslahah* adalah memelihara tujuan syara' (dalam menetapkan hukum).[466] Menurut al-Syatibi, *maslahah* adalah sesuatu yang kembali pada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat keinginan (*syahwat*) dan akal secara mutlak.[467] Menurut al-Tufi, *maslahah* adalah ungkapan dari sebab yang membawa pada tujuan dalam bentuk ibadah atau adat.[468]

Sepintas, para ulama mempunyai definisi yang berbeda satu sama lain dalam mengartikan *maslahah*. Tetapi apabila dianalisis, hakikatnya sesungguhnya sama. Pada dasarnya pengertian *maslahah* itu ada dua, yaitu dari segi terjadinya *maslahah* dalam realitas, dan dari segi tergantungnya tuntutan syara' kepada makhluk. Sebenarnya dua perkara tersebut sama secara asasi, yakni bagaimana menerapkan konsep syara' dalam realitas yang pada intinya memberikan keselesaan pada semua manusia. Karena menolak kerusakan itu mengandungi arti menarik kemanfaatan, dan menolak kemaslahatan berarti menarik kerusakan. Dilihat dari segi kekuatannya sebagai hujjah dalam menetapkan hukum, maka *maslahah* terbagi tiga, pertama *al-maslahah Daruriyyah, al-maslahah al-hajiyah* dan *al-maslahah al-Tahsiniyyah.*[469]

Kata *al-Mursalah* sendiri adalah *ism maf'ul* dari *fi'il madi* dalam bentuk *thulathi* ''رسل '', dengan penambahan huruf ''*'alif*'' di depannya menjadi *arsala*, yang secara etimologi berati ''terlepas'', atau mempunyai arti bebas. Kata ''terlepas'' dan ''bebas'' bila dihubungkan dengan kata *maslahah* menjadi *al-*

---

464 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (1993-1413 H), *op.cit.*, j. 2, h. 537, Boleh dilihat Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407), *op.cit.*, h. 282. atau boleh dilihat di Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.*, h. 29.

465 Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, h. 757.

466 Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.*, h. 129. boleh dibuka, Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, h. 757.

467 Abi Ishaq al-Syatibi (1965 M). *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam (Tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid)*, *op.cit.* j. 4, h. 205-207.

468 Najmudin al-Tufi, (1993), al-Thufi's refutacion of tradisional Muslim Yuristik sorcos of law and His fieu on The Prioriti of recard for Human Wel Far as The Haighes legal sourses on Principel, Dekontruksi Sumber Hukum Islam; Pemikiran Hukum al-Najm al-Din Thufi Abd. M. al-Khusaein al-'Amiri, Canada: Mcgil Universiti, h. 101. Dekonstruksi Sumber Hukum Fiqh.

469 Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407), *op.cit.*, h. 285. Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, h. 755. Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Athar al-adillah al-mukhtalaf fiha*, Damsyiq: Dar al-Qalam, h. 29.

Maslahah al-Mursalah, menurut istilah syara'. Terjadi perbedaan di kalangan para ulama dalam mendefinisikan *al-Maslahah al-Mursalah,* satu di antaranya adalah, menjaga tujuan syara' dengan mengambil *manfaat* dan menolak *mafsadah* (kerusakan) atas makhluk.[470] Menurut al-Ghazali, *al-Maslahah al-Mursalah* adalah perkara-perkara *maslahah* yang tidak ada bukti baginya dari syara' dalam bentuk nas tertentu yang membatalkannya dan tidak ada nas yang menentukannya.[471] Ibn Qudamah, ulama Hanbali, merumuskan, *al-Maslahah al-Mursalah* adalah *maslahah* yang tidak ada bukti petunjuk tertentu yang membatalkannya dan tidak ada nas yang menentukannya. Muhammad Abu Zahrah mengatakan, *al-Maslahah al-Mursalah* yaitu *maslahah* yang selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada petunjuk dalil khusus yang menguatkan atau menolaknya.[472] Abd al-Wahab Khalaf mengatakan, *al-Maslahah al-Mursalah* adalah maslahat yang tidak ada dalil syara' yang mengakui dan menolaknya.[473]

Dari beberapa rumusan *ta'rif* di atas dapat dikesimpulan, bahwa *maslahah mursalah* adalah proses ijtihad yang dilakukan dengan pendekatan rasional secara bebas tanpa ada dalil nas yang tersurat baik yang mendukung maupun yang melarangnya, tetapi secara tertulis sesuai dengan *maqasid al-syar'i* untuk mewujudkan kemaslahatan (kebaikan) dan menghindarkan *mafsadat* (keburukan) bagi manusia.

Analisis Persamaan dan Perbedaan.

Maslahah al-mursalah adalah terminologi ijtihad yang diperdebatkan di kalangan ulama. Menurut ulama Dawud Zahiri, ulama Syi'ah, Syafi'iyyah dan Ibn al-Hajib dari mazhab *Malikiyyah* menolaknya. Sedangkan ulama *Malikiyyah* dan Hanabilah memperbolehkan. *Hanafiyyah* mengambil *maslahah al-mursalah* melalui metode *istihsan,* karena yang dipakai *istihsan* adalah *al-maslahah al-mursalah.*[474] Imam Syafi'i berpendapat bahwa *istihsan* dalam bahasa Imam Maliki disebut *masalih al-mursalah* dan Imam Abu Hanifah disebut *istihsan.*[475] *Jumhur al- ulama* sepakat, bahwa *maslahah* dapat diterima dalam fiqh Islam, dan setiap hukum yang

---

[470] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *op.cit.,* h. 251.

[471] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.,* J.1, h. 216.

[472] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *op.cit*. h. 279. dan 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (1993-1413 H), *op.cit.,* h. 539-540.

[473] 'Abd al-Wahhab Khallaf (1978-1398 H), *op.cit.,* h. 89.

[474] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.,* h. 760.

[475] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.,* h. 44.

mengandungi nilai *maslahah* wajib diambil sebagai sumber hukum selama tidak dilatarbelakangi oleh satu kepentingan dan tidak bertentangan dengan *nas* serta sesuai dengan *al-maqasid al-syar'iyyah*. Tetapi, apabila bertentangan dengan teks nas, maka teori *al-maslahah al-mursalah* tidak dapat diterima sebagai *hujjah syar'iyyah*. Oleh karena itu, kedudukannya tidak dapat diterima sebagai hujjah secara mutlak dan ditolak untuk dijadikan hujjah secara mutlak.[476]

Teori *istihsan*, teori *qiyas*, dan *al-maslahah al-mursalah* memiliki persamaan dan juga perbedaan. Persamaannya adalah proses ijtihad untuk melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* diambil dari teks nas untuk memberikan *maslahah* kepada umat, hanya saja teorinya berbeda. Pada tataran metode, teori *qiyas* yang digunakan Imam Syafi'i dengan teori *istihsan* yang digunakan Imam Abu Hanifah dan *al-maslahah al-mursalah* yang digunakan Imam Malik berbeda. Teori *qiyas* memakai akal hanya sebagai jambatan untuk menganalogi hukum yang tidak ada nasnya dengan hukum yang ada nasnya, atau menampakkan hukum yang disamakan مقيس عليه di dalam hukum yang menyamakan (مقيس) karena kedua-duanya sepakat dalam *illat* yang tidak dapat difahami secara bahasa.[477] Sedangkan teori *istihsan* dan *al-maslahah al-mursalah*, merupakan ijtihad yang dilakukan secara tidak terbatas (*ghayr al-muhaddad*) dengan menggunakan kekuatan akal sebagai pisau analisis kebenaran teks nas, atau adanya fenomena, dengan berpindah dari *qiyas* atau ketentuan umum yang dianggap tidak sesuai dengan tujuan syara', kepada teks nas atau ketentuan hukum yang tidak ada larangan dan anjuran dari teks nas.

Secara teori, *al-maslahah al-mursalah* itu adalah bagian dari metode *istihsan* Imam Abu Hanifah, hanya rujukannya saja yang berbeda. *Istihsan* mempunyai maksud perpindahan dari ketentuan *qiyas* atau kaedah umum yang dianggap tidak sesuai dengan *maqasid al-syar'i* kepada al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak dan *darurah*.[478] Sedangkan *al-maslahah al-mursalah* perpindahan dari *qiyas* terhadap *maslahah* yang selaras dengan tujuan syara' dan tidak ada petunjuk dalil khusus yang menguatkan atau menolaknya.[479] Seperti yang dikutip oleh Abu Ishaq al-Syatibi

---

[476] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, j. 2. h. 758.

[477] Muhammad Zakariya al-Bardisi (1987-1407), *Usul al-Fiqh*, c. 2, Makkah al-Mukarramah: al-Fa'aliyyah, h. 221.

[478] Buka dalam pembahasan di atas tentang Paradigma Berfikir Teori *istihsan* dan Teori *qiyas*.

[479] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Tarikh Madhahib Fiqhiyyah*, Damsyiq: Dar al-Fikr, h. 118. Tarikh *usul* Madhhab Hanafi dan Hanbali, boleh dilihat pada keterangan di atas bab pengertian *maslahah almursalah*.

pakar *usul al-fiqh* dari mazhab Maliki, yaitu menggunakan kemaslahatan yang bersifat *juz'i* sebagai pengganti dalil yang bersifat *kulli*.[480] Artinya, apabila terjadi *ta'arud* antara *qiyas* dengan *al-maslahah al-mursalah* maka yang diambil adalah *al-maslahah al-mursalah* dan *qiyas* ditinggalkan, karena apabila *qiyas* tetap dipertahankan dalam persoalan-persoalan tertentu, maka tujuan syara' dalam pensyariatan hukum tidak tercapai. Ianya menambahkan hakikat *istihsan* mendahulukan *maslahah al-mursalah* dari *qiyas*. Al-Syatibi juga mengatakan *istihsan* itu tidak serta-merta merujuk kepada akal dan hawa nafsu, tetapi merujuk kepada dalil yang lebih kuat yang kembali pada tujuan syara' (*maqasid al-syar'i*).[481]

Meskipun secara metode terjadi perbedaan di kalangan ulama, tetapi apabila ditelusuri dan dianalisis, teori *maslahah* sesungguhnya dapat ditemukan pada semua mazhab. Imam Syafi'i yang menolak *maslahah al-mursalah* ternyata menggunakannya secara maknawi dalam pemikirannya, seperti diungkapkannnya:

> "*Qiyas* adalah mencari indikasi (tanda-tanda) yang sesuai dengan *al-khabar al-muqaddam* (al-Qur'an dan al-Hadits), karena sesungguhnya kedua-duanya terdapat kebenaran yang harus dicari, seperti mencari arah kiblat, sifat adil dan serupa.[482] Kesesuaian itu adakalanya melalui teks secara eksplisit (*mansus*), adakalanya secara implisit (*ma'na*). Apabila kita menjumpai sesuatu yang mempunyai kesamaan sifat dalam makna yang tidak ada dalam teks nas, kami menghalalkan atau mengharamkan, karena sesungguhnya perkara itu mengandungi maknan halal dan haram."[483]

Pernyataan Imam Syafi'i yang dimuat dalam kitab *al-Risalah* tersebut memberikan pengertian, bahwa ia mempertimbangkan *maslahah* dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Zuhayli berpendapat, bahwa *i'tibar al-muwafaqah li al-khabar* yang diungkapkan Imam Syafi'i di atas menunjukkan, bahwa ia menggunakan *maslahah al-mula'imah*.[484] Menurut Abu Zahrah, *maslahah* yang selaras dengan tujuan syara' Islam yang tidak ada petunjuk teks nas (al-Qur'an

---

[480] Abi Ishaq al-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, j. 4, Beirut: Maktabah al-Asriyyah, h. 205. Boleh dilihat, Abi Ishaq al-Syatibi (1965 M). *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam (Tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid)*, j. 3, *bi Maidan al-Azhar*, h. 125. جزئية بمصلحة الأخذ كلى ليل د بلة مقا فى.

[481] *Ibid*. Muhammad Taqi al-Hakim (t.t), *Usul al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqarran Madkhal ila Dirasah al-Muqaranah*, T.T.P., T.P, h. 362.

[482] Tiga perkara, arah *al-qiblat*, *al-'Adl* dan *al-Mithil* adalah mempunyai hubungan dengan ijtihad. Apabila mahu melakukan salat yang tidak mengetahui arah, maka dianjurkan untuk melakukan ijtihad dengan mencari arah yang paling sesuai dengan perasaan. *al-'Adl* (mencari kesaksian) adalah yang punya sifat adil, sifat adil itu boleh diketaui dengan ketaatannya dalam beramal. *al-Mithil* (serupa) seorang hakim dalam memutuskan perkara adalah mencari tanda yang mempunyai kesamaan.

[483] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *op.cit.*, h. 40.

[484] Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *op.cit.*, J. 2, h. 767.

al-Hadits dan ijmak) untuk menerimanya atau menolaknya.[485] Hal ini dibuktikan dengan ketentuan hukum tentang dibunuhnya orang banyak sebab membunuh satu orang. Hukuman tersebut disepakati oleh kalangan ulama *usul al-fiqh*, di antaranya adalah Imam Abu Hanifah , Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. [486]

Di dalam kitab *al-'Inayah* mazhab Hanafi menyebut,

> "… Pembunuhan dengan jalan beramai-ramai (saling menguasai) itu akan terjadi saling mengalahkan, maka sesungguhnya pembunuhan seperti itu tidak benar hanya dilakukan orang yang menguasainya melainkan secara jama'ah. Oleh karena setiap seorang menempati tempatnya seorang. Dengan demikian diwajibkan hukum *qisas* untuk menumbuhkan kehidupan, seandainya tidak diwajibkan *qisas* secara semuanya tentunya orang yang lemah dalam jama'ah tersebut selalunya akan dibunuh. Mudah-mudahan ketentuan itu menempati tempatnya *qisas*."[487]

Di dalam kitab *al-Umm* diterangkan:

> "…. Apabila dua orang laki-laki atau lebih memukul kepada seorang laki-laki dengan sesuatu benda atau sesamanya yang boleh menjatuhkan hukum *qisas*, sedangkan ia meninggal dunia sebelum meninggalkan tempat itu. Hal itu terjadi karena mereka melukai kepadanya bersama-sama dengan pedang, tombak, mata panah atau sesuatu perkara yang boleh membakar dan menyobek atau sesamanya berakibat sakit kronis yang tidak dapat disembuhkan sehingga meninggal dunia, maka wali dari yang punya darah, diperbolehkan membunuh mereka bersama-sama dengan benda yang meraka gunakan, jika mereka menghendakinya." [488]

Di dalam kitab *al-Muwatta'* diterangkan:

> …. Dari Yahya b. Sa'id, dari Sa'id b. Musayyab. Sesungguhnya 'Umar b. Khattab membunuh lima orang, atau tujuh orang, sebab mereka membunuh satu orang. 'Umar b. Khattab menambahkan, ''Seandainya ahli Sana'a itu ikut membunuh semuanya akan aku bunuh semuanya." Dan juga 'Ali b. Abi Talib membunuh tiga orang sebab mereka membunuh satu orang, dan Ibn 'Abbas membunuh orang banyak sebab membunuh satu orang. Perbuatan 'Umar b. Khattab, 'Ali b. Abi Talib dan Ibn 'Abbas, para sahabat tidak ada yang membantahnya, bahkan melestarikannya.[489]

---

[485] Abu Zahrah, (t.t), *Usul al-Fiqh*, *op.cit.*, h. 79.

[486] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.*, h. 89. Imam Ahmad mempunyai dua riwayat, menurut Ibn Qudamah, "dibunuh orang banyak sebab membunuh satu orang, menurut *sahib al-mughni* di muat dalam *Kitab al-Mughni*, tidak dibunuh semuanya, tetapi ditegakan hukuman *diyad*. Menurut Dawud Zahiri, ditegakan hukum *diyad*, dan dibunuh salah satu dari mereka.

[487] Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *op.cit.*, h. 91. *al-'Inayah,* j. 8, h. 378.

[488] Muhammad Idris al-Syafi'i (1990-1410), *op.cit.*, j. 6, h. 20. *Ashab al-Syafi'i,* menjadikan *maslahah* sebagai *hujjah syar'iyyah*, dimuat dalam kitab karangan Jamal al-Din 'Abd al-Rahmin al-Asnawi (1345), Nihayah *al-Sul fi Syarh Minhaj al-Usul*, j. 3, Kaherah: al-Matba'ah al-Salafiyyah, h. 136. al-Imam al-Haramayn Abi al-Ma'ali 'Abd al-Mulk b. 'Abd Allah b. Yusuf al-Juwayni (1992), *al-Burhan fi Usul al-Fiqh,* j. 2, TTP,TP., h. 1112.

[489] Imam Malik (t.t.), *al-Muwatta'*, *op.cit.* j. 2. h. 871.

Di dalam kitab *al-Mughni* karangan Ibn Qudamah yang mazhab Hanbali, dijelaskan,

> ‘….Sesungguhnya orang ramai, apabila membunuh bersama-sama kepada seseorang, maka wajib di-*qisas* semuanya. Apabila dalam pembunuhan itu dari satu arah yang tidak dapat dibezakan antara yang satu dengan yang lain. Dalam pendapat yang lain Imam Ahmad berpendapat: Tidak dipotong dua tangan sebab memotong satu tangan, karena ada riwayat yang lain: ‘‘orang ramai membunuh satu orang itu tidak dibunuh semuanya.’’ [490]

Ketentuan hukum di atas bertentangan dengan teks al-Qur’an *al-Nahl* (16): 126 *al-Ma’idah* (5): 45, *al-Baqarah* (2): 178. Al-Qur’an pada surat-surat tersebut menyebutkan untuk memberlakukan hukum *qisas* (membunuh satu orang harus dibalas membunuh satu orang). Imam Abu Hanifah , Malik, Syafi’i dan Ahmad jelas telah keluar dari ketetapan teori umum (*qiyas*) dengan mengambil pertimbangan *maslahah*. Karena apabila dibunuh cuma seorang saja, tidak dibunuh secara keseluruannya, maka orang yang kuat selamanya akan lepas dari pembunuhan dan orang yang lemah selamanya akan menjadi korban, maka akan lahir pembunuhan di mana-mana. Oleh karena itu ’’hukuman *qisas*’’ itu bukan membunuh satu orang membalas membunuh satu orang dan seterusnya, tetapi ditegakan hukuman *qisas* itu adalah untuk melindungi darah dan melindungi kehidupan umat. Hal ini ditegaskan oleh al-Khatib al-Syarbini bermazhab Syafi’i, bahwa disyari‘atkan hukum *qisas* adalah untuk melindungi darah, jika tidak diwajibkan hukum *qisas* kepada orang banyak karena membunuh bersama-sama dengan sebab membunuh satu orang, maka akan terjadi tiap-tiap orang yang mau membunuh seseorang, akan meminta tolong orang lain untuk membunuhnya, ia akan bebas dari aliran darah dan aman dari hukum *qisas*.[491]

Implementasi *Manhaj Istihsan*: Satu Analisis Terhadap Korupsi

Pada saat sekarang ini metode istihsan atau disebut *manhaj al-turath wa al-tajdid* (metode klasik dan pembaharuan), dihadapkan dengan berlangsungnya proses globalisasi yang membuat jarak ruang manusia menjadi semakin dekat. Namun

---

[490] Ibn Qudamah, (t.t), *al-Mughni, op.cit.* j. 8, h. 392-393.

[491] Khatib al-Sarbini (t.t.), *Mughni Muhtaj ila Ma’rifah ma’ani alfaz al-manhaji*, j. 4, Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah, h. 20.

demikian, sudut pandang dan hubungan hubungan ideologi, ekonomi, budaya serta agama tidak serta merta mejadi monolitik dan seragam. Di tengah dunia yang penuh kemelut dan diwarnai konflik antara kelompok agama dan bangsa, maka perlunya ditegaskan tentang betapa sejagatnya Islam.

Dewasa ini, hampir semua negara maju maupun negara yang sedang membangun mempunyai problema yang pelik yaitu ‘’perang menghadapi rasuah’’, sebab itu penulis menekankan bahwa amalan rasuah adalah ‘musuh bersama’ bagi setiap negara. Contohnya, dalam Konferensi Tingkat Tinggi (KTT) APEC November 2006, di Hanoi Vietnam, rasuah menjadi salah satu topik pembahasan. Pemberantasan rasuah dijadikan komitmen negara-negara anggota kerjasama ekonomi Asia Pasifik.

Sebab rasuah adalah kezaliman, kejahatan yang bersarang dalam hati manusia, menjadi tradisi yang mendarah daging dalam komunitas masyarakat, bahkan sudah melembaga di pelbagai institusi negara mahupun swasta. Implikasi dari rasuah ialah rakyat menderita, kefakiran, kemiskinan dan kekufuran melanda di mana-mana, di samping itu negara akan dirugikan dan akan mengarah kepada kemelesetan ekonomi suatu negara. Dengan demikian menjadi jelas bahwa rasuah adalah musuh Allah dan Rasul-Nya, seperti ditegaskan dalam ayat di bawah :

أيديهم تقطع أو بصلبو أو يقتلوا أن فسادا الأرض في ويسعون له ورسو الله يحاربون الذين ا ؤ إنماجزا

تابوا الذين إلا . غظيم ب عذا الأخرة في ولهم الدنيا في خزي لهم ذلك الأرض من ينفوا أو خلاف من وأرجلهم

. غفوررحيم الله أن فاعلموا عليهم تقدروا أن قبل من

> “Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerosakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib atau dipotong tangan kaki mereka dengan bertimbal balik atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar. Kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha pengampun lagi Maha penyayang.”
>
> Surah al-Maidah: (5): 33-34

Ayat di atas memberi pengertian betapa penting dan seriusnya menghadapi *al-muharibun*, sehingga mereka pada ayat tersebut dianggap orang yang berperang memusuhi Allah dan Rasul-Nya. Pengertian ayat di atas sebenarnya hanya sebagai simbol kejahatan yang dilakukan golongan *al-muharibun* dan untuk menggugah

orang-orang mukmin untuk ikut mengangkat senjata melawan musuh Allah dan Rasul-Nya. Allah menggunakan bahasa '*'al-muharibun''* yang berarti perusuh dan pengacau keamanan, yang lazim membunuh dan mengambil harta di tengah perjalanan.[492] Setelah menjelaskan arti ''*al-muharibun''*, Allah kemudian menjelaskan ancaman hukuman kepada mereka dengan menggunakan bahasa *takkid ayyuqattalu au yu sallabu* (suatu perintah yang wajib dilaksanakan). Hukuman yang ditimpakan kepada mereka tidak main-main karena Allah pada ayat ini langsung memerintahkan untuk membunuh, kemudian disalib dalam tiang gantung selama tiga hari, setelah di bunuh menurut Imam Syafi' dan Imam Ahmad b. Hanbal.[493] Dalam ayat ke dua Allah memberikan ampunan kepadanya, jika mereka menyerahkan diri sebelum dalam penguasaan.

Lafaz *Muharibun* pada teks ayat di atas dapat diartikan sebagai pelaku rasuah, dengan melihat pada dua pendekatan.

Pertama secara kronologis ayat tersebut adalah respons atas pengkhianatan Bani Uwaimir al-Aslami kepada Rasul dengan membunuh orang muslimin dan mengambil hartanya.[494] Pelaku rasuah adalah sekelompok orang yang mengkhianati perjanjian dengan mengambil harta orang lain, secara tidak langsung mereka juga membunuh dengan memotong jalur distribusi bahan pokok kepada golongan fakir miskin (golongan yang berhak menerima), yang dengan sebab itu mereka terancam kelaparan yang mengarah pada kematian.

Meski ayat tersebut turun kepada orang bukan muslim, tapi dalam kasus ini yang dilihat bukanlah muslim atau non-Muslim, tetapi tindakan jahatnya. Hal ini sesuai dengan kaedah "*al-'Ibrah bi Umumi al-lafzi la bikhusus al-sabab"*, maksudnya menetapkan suatu hukum itu dilihat dari pertimbangan pengertian teks Nas bukan karena pertimbangan subjek dan objek.

Kedua, pendekatan literal (teks bahasa) ayat al-Qur'an tersebut sudah jelas menunjukkan "*al-muharibun"* yang dirujuk Allah dengan "*yas'auna fi al-arzi fasada",* artinya, "sekelompok manusia yang membuat kerusakan di bumi. Menurut Imam Abu Hanifah, yang dimaksud perusuh pada ayat ini adalah mereka yang melakukan aktivitas perompakan yang dilakukan di padang pasir (ditengah-tengan

---

[492] Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *a;l-Tafsi al-Munir* fi al-*'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damsyiq: Daar al-Fikr, J.6,, h.161

[493] Ibid. h.161. Allah da Rasul-Nya mengatas namakan musuh atas muharibun adalah pengertian majas yang di maksudkan adalah perang dengan Hamba Allah, artinya perkara itu sangat penting menghadapi *al-muharibun* agar hamba-hambanya tergugah untuk ikut melawan mereka.

[494] Ibid. 162-163.

kesunyian).[495] Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i perusuh di sini adalah mereka yang melakukan aktivitas perompakan di dalam kota dan di luar kota sama saja.[496] Ulama mazhab Hanafi mengartikan ''*al-muharibun''* sebagai perompak besar, karena membahayakan individu (orang yang mempunyai harta) dan stabilitas umum, maka hukumannya lebih berat, sedangkan pada sisi lain persoalan pencuri kecil, hanya membahayakan individu saja.[497] Ulama sepakat mengartikan sekelompok manusia yang memerangi orang-orang muslim atau selainnya dalam sebuah negara yang berdaulat dengan membunuh atau mengambil harta secara paksa, hanya saja dengan melalui sistem lembaga peradilan yang rapi dan adil.

Tidak ada perbedaan kerangka berfikir antara Imam Hanafi dan Imam Syafi'i dalam memutuskan hukuman terhadap pelaku rasuah. Imam Syafi'i memandang bahwa kemaslahatan terdapat pada teks nas, akal tidak mempunyai otoritas untuk menentukan relevansi nas dengan realitas, karena itu ayat tersebut wajib diterapkan. Imam Hanafi memandang kemaslahatan itu akan dapat ditentukan dengan kekuatan akal dengan cara menganalisis relevansi teks nas dengan realitas masyarakat, dengan akal sebagai pisau analisisnya. Dalam persoalan rasuah, unsur kemaslahatan ternyata akan terbangun dalam komunitas masyarakat baik dalam lingkup nasional maupun internasional sekiranya teks al-Qur'an tersebut diterapkan secara konsisten.

Rasuah pada era kekinian sudah sedemikian mengakar dalam komonitas masyarakat, mulai dari tingkat terendah sampai pada peringkat tertinggi, baik negara yang mayoritas berpenduduk muslim ataupun negara bukan muslim. Implikasi rasuah menyebabkan terjadinya ketirisan dana masyarakat dan kewangan negara. Akibatnya terjadi kesenjangan sosial yang dapat menimbulkan permusuhan, kefakiran dan kemiskinan tegar. Di samping itu masyarakat dan negara dirugikan akibat perbuatan rasuah yang bisa menjadi penyebab kebangkrapan bahkan bisa berujung pada bubarnya suatu negara.

Imam Ghazali memberikan formulassi pemikiran tersendiri dalam merealisasikan *maqasid syar'iyyah* yang diidentikkan dengan bahasa *rahmat li al-'Alamin* melalui lima prinsip dasar (*al-kulliyat al-Khamsah)*, yakni *Hifz al-Din* (Memberi jaminan hak kepada umat Islam untuk memelihara agama dan

---

[495] al-Hidayah, j. 4, h.274. Boleh buka. Dr. Mustafa Dib al-Bugha, (1993-1413 H), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fiha fi al-Fiqh al-Islami,* Damsyiq Dar al-Ulum, h.176.

[496] Bidayah al-Mujtahid, J.2, h.445, Syarkhi al-Kabir, J, h. 348.

[497] Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *a;l-Fiqh al-Islami wa Adillah*, Damsyiq: Daar al-Fikr, J.7, h. 5462.

keyakinannya) *Hifz al-Nafs wa al-'Ird*: (Memberi jaminan hak atas setiap jiwa (nyawa) manusia, untuk tumbuh dan berkembang secara layak). *Hifz al-'Aql* (Adanya suatu jaminan atas kebebasan bersuara, kebebasan mengeluarkan pendapat). (*Hifz al-Nasl* : Jaminan masa depan keturunan generasi penerus yang lebih baik dan berkualitas). *Hifz al-Mal (*Jaminan atas pemilikan harta benda, dan larangan adanya tindakan mengambil hak daripada harta orang lain) [498]

Lima prinsip dasar tersebut di atas (*al-huquq al-Insaniyyah*) merupakan hak manusia yang wajib dipenuhi. Jadi amat jelas, bahwa rasuah bertentangan dengan *al-huquq al-Insaniyyah,* khususnya prinsip *Hifz al-Mal* sehingga pelaku rasuah dianggap telah melakukan pelanggaran hak asasi manusia. *Maqasid al-Syar'i* dapat dikuatkuasakan apabila suatu negara melindungi *kulliyyah al-khamsah,* karena itu perintah *amar makruf nahi munkar* adalah sesuatu yang wajib diserukan. Polisi negara memiliki peran yang sangat strategis dalam menjalankan *amar makruf nahi mungkar*. Oleh itu, *manhaj al-turath wa al-tajdid* pada ayat tersebut wajib diimplementasikan dengan dasar kaedah;,

مالايتم الواجب إلابه فهو واجب [499]

"Sesuatu kewajiban yang tidak sempurna melainkan dengan perkara tersebut, maka ia menjadi wajib."

Manhaj al-turath wa al-tajdid (metode klasik dan pembaharuan) tersebut dikemukakan agar terbangun *maqasid al-syar'iyyah* yang berorentasi pada keadilan dan kemaslahatan baik secara nasional mahupun internasional ''مصلحة العامة " dan menolak kerusakan agar tercipta keadilan hukum Tuhan. Demi menegakkan ini, maka para pemimpin negara perlu menetapkan dan menginstruksikan kepada polisi negara secara tegas untuk memberantas kejahatan rasuah.

Pemerintah harus melakukan langkah-langkah strategik dan mengoptimalkan kekuatannya, baik melalui partai politik, organisasi masyarakat melalui instruksi dirumuskan dalam UU, agar mempunyai kekuatan yuridis formal.

إن لولي الأمر أن يأمر بالمباح مما يراه من المصلحة العامة ومتي أمر وجبت طاعته

[498] Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII, hal.5293. Boleh dilihat Dr. Mustofa Dib al-Buga, al-Adillah al-Mukhtalaf fiha. hal.29. Disamping itu Apabila dilihat dari segi kekuatan sebagai hujjah dalam menetapkan hukum maslahah ada tiga: al-Maslahah Daruriyyah, al-Maslahah al-Hajiyat dan Maslahah Tahsiniyat.

[499] Ali Hasb Allah (t.t), *Usul al-Tasyri' al-Islami*, h.282.

> “Pemegang kekuasaan mempunyai wewenang memerintahkan perkara yang mubah, karena ia mengetahui hal itu akan membawa maslahah umat, bila pemerintah (penguasa) memerintahkan hal itu wajaib ditaati.” [500]

تصرف الإمام علي الرعية منوط با لمصلة

> “Setiap kebijakan pemerintah atas rakyat harus mengandungi dimensi maslahat.”[501]

Dua kaedah tersebut menguatkan dan mengikat Kepala Negara (penguasa) untuk merumuskan UU yang berkaitan dengan rasuah yang memang bertentangan dengan nilai-nilai agama tatanan *amar ma’ruf nahi munkar* seperti diperintahkan oleh agama. Penguasa melalui kekuatannya wajib menginstruksikan perang terbuka melawan rasuah kepada semua lapisan masyarakat dan menekanakan mereka untuk saling tolong-menolong melawan kejahatan rasuah. Terciptanya kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan syari’ah, *maqasid al-syar’i* itu dilakukan dengan amalan rasuah itu dapat ditempuh melalui dua pendekatan. Pendekatan kekuasaan dengan menggubal rumuskan Undang-Undang yang mempunyai kekuatan pelaksanaan (*execution*). Pendekatan kedua, melalui jaringan kerjasama antara lembaga swadaya masyarakat (*Non-Govermental Organization*).

Metode Istihsan Solusi Perbedaan Penetapan Awal Ramadzan Dan 1 Syawal

Penetapan awal Ramadhan dan 1 Syawal merupakan permasalahan keilmuan sosial keagamaan, maka penetapannya akan selalu menjadi polemik dan perdebatan baik secara nasional maupun internasional. 1 Syawal 1427 H tahun lalu menjadi isu kontroversi yang diwarnai oleh perbedaan antara Pemerintah dengan Ormas. Pemerintah, Majlis Ulama Indonesia dan Pengurus Besar Nahdhatul Ulama telah menetapkan hari Selasa 24 Oktober 2006 sebagai hari pelaksanaan Hari Raya Idul Fitri. Keputusan tersebut di tetapkan melalui sidang *itsbat* yang dilaksanakan di Kantor Depertemen Agama. Dalam sidang yang diikuti oleh 12 ormas Islam, hanya PP Muhammadiyyah dan PWNU Jawa Timur yang berkeyakinan 1 Syawal 1427 H jatuh pada hari Senin 23 Oktober 2006.

[500] Dr. Fathur Rahman, (1967), *Ilmu Mawarith*, Bandung: PT. Al-Ma’arif , C.111, h. 17.

[501] Abd al-Rahman b.Abi Bakar al-Suyuti (1998-1419 H), *al-Ashbah wa al-Nazair*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, J. 11, h.269.

Dasar pijakan adalah ayat Al-Qur’an dan Hadis:

‘’Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya *manazil-manazil* (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetaui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan baik. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui” (QS. Yunus: 5).

“… Jangan kamu sekalian berpuasa sehingga melihat hilal (anak bulan), dan jangan kamu sekalian ber-Hari Raya (makan) sehingga melihat hilal (anak bulan), maka jika kamu sekalian terhalang dengan kabut, maka buatlah perkiraan. (al-Bukhari).

“Berpuasalah kamu sekalian karena melihat anak Bulan dan makanlah kamu sekalian (ber-Hari Raya), karena melihat anak bulan. Jika kamu sekalian tidak dapat melihat (tidak mengerti), maka sempurnakan bilangan bulan Sya’ban 30 hari” (al-Bukhari).

Ayat al-Qur’an dan Hadis di atas, tidak dapat dipisahkan dalam menentukan Awal Ramadhan dan Hari Raya. Dari keduanya mengilhami adanya teori *ru’yah* dan *hisab*. Dalam ayat tersebut mengandungi dua sistem kalender, *syamsy* dan *qamary*, melalui interaksi antara matahari dan bulan, yaitu perkataan *dhiya’* dalam al-Qur’an sebagai sifat matahari, membawa arti sinaran yang kuat dan tidak boleh dilihat dengan mata kasar. Sedangkan perkataan *nur* sebagai sifat bulan, adalah cahaya lembut yang boleh dirasa. Ketika tanggal 29 *qamary* dalam setiap bulan, akan berlaku sebaran sinar matahari keatas cahaya bulan yang lembut. Namun, ketika jarak antara bulan dan matahari itu terlalu dekat maka anak bulan tidak mungkin dapat dilihat. Penentuan ukuran jauhnya bulan dari matahari inilah yang menjadi asas perselisihan bagi mereka yang menerima *imkan al ru’yah* (kemungkinan melihat anak bulan).

Pada intinya, Nabi Muhammad memberikan informasi, bahwa yang akan melahirkan polemik adalah faktor lingkungan alam dan individu. Oleh sebab itu dalam hadis pertama menggunakan bahasa *ghumma* artinya terhalang melihat anak bulan, karena adanya perubahan lingkungan alam. Faktor individu, di kalangan ilmuwan agama terjadi paradigma berpikir yang berbeda, apakah menggunaan metode *ru’ya* (melihat anak bulan) atau metode *hisab* (bilangan hari). Selain daripada itu standarisasi derajat juga berbeda-beda; ada yang dua derajat sudah dapat di *ru’yah* (dilihat), ada yang tiga, empat atau lima derajat baru dapat di *ru’yah*.

Dengan demikian, apabila metode dan standarisasi terus berbeda, maka rumusan hukum yang dihasilkan juga akan selalu berbeda.

Pada era global saat ini, ditandai dengan kemajuan sains dan teknologi yang luar biasa, disatu sisi telah memberikan implikasi kepada gangguan lingkungan alam. Tentunya, standarisasi derajat yang telah ditentukan oleh ilmuwan pada masa Khalifah Abbasiyyah-dibukukan dalam kitab-kitab klasik— yang menjadi pegangan tokoh agama sudah tidak relevan lagi. Sementara disisi yang lain, dengan kecanggihan sains teknologi, untuk sekedar melihat anak bulan dapat dilakukan dengan sangat mudah. Melalui teori *ILDN International Lunar Dateline* (Garis Bulan Internasional) membawa kepada realisasi penyatuan kalendar Islam internasional. Perkara ini telah digagas oleh al-Biruni dan dipopulerkan oleh Prof. Dr. Ilyas, telah menyelesaikan masalah yang di isyaratkan oleh Hadits yaitu masalah *ghumma* (masalah pencemaran alam lingkungan) dan *ghubiya* (masalah kejahiliahan ilmu falak).

Dengan adanya sains teknologi ini, penentuan nampaknya anak bulan dapat dicapai dengan tepat dan jitu. Tetapi sains teknologi tidak cukup mewakili rumusan hukum *syar'iyyah* tanpa berpijak terhadap metode ru'yah dan hisab yang telah ditetapkan oleh Nabi Muhammad sebagai paradigma. Oleh sebab itu, agar dapat menfasilitasi berbagai teori dan perkembangan kecanggihan sain teknologi, maka penyeragaman penetapan awal bulan Ramadhan, hari raya Idul Fitri, perlu menggunakan ***metode istihsan***, yaitu metode kontekstual yang menjadikan akal untuk menganalisis kegunaan sains teknologi dengan tidak meninggalkan metode hisab dan ru'yah.

Dalam hal ini, apabila Pemerintah tidak mengambil ***metode istihsan*** sebagai metode dalam menetapkan awal Ramadhan dan Hari Raya, maka selamanya ketentuan hukum akan berbeda. Walaupun demikian, Pemerintah Indonesia sudah melakukan yang terbaik, Wakil Presiden RI telah mengundang NU, Muhammadiyah, Menteri Agama, Menteri Sosial dan Prof. Dr. Quraish Shihab beberapa hari yang lalu, untuk mencari solusi dalam menentukan Awal Ramadhan dan Hari Raya. Namun, Pemerintah terkesan memberikan kebebasan yang sangat tinggi terhadap berbagai ormas dan oknum. Hal yang sepatutnya dilakukan oleh Pemerintah adalah tidak membiarkan begitu saja terhadap berbagai ormas dan oknum untuk menetapkan dengan caranya dan kehendaknya sendiri. Kita *ittifaq berikhtilaf* (sepakat berbeda pendapat) dalam rangka untuk mencari formulasi metode melalui forum

musyawarah. Tetapi, apabila kebijakan pemerintah telah memutuskan dan menyangkut hukum, dan dalam implementasinya tidak diikuti oleh seluruh elemen bangsa, maka akan melahirkan polemik dan keresahan umat.

Akhirnya, diperlukan *political will* bersama antara Pemerintah maupun ormas yang mempunyai wewenang strategis dalam memproteksi penetapan awal Ramadhan dan Hari Raya. Begitu pula, lembaga-lembaga yang lain, manusianya harus berpikir tulus dan menjungjung tinggi keteladanan moralitas**.** Sementara itu, para tokoh agama kharismatik dan tokoh intelektual merupakan faktor tunggal yang dapat didayagunakan dalam menentukan formulasi *syar'iyyah*. Oleh karena itu, membentuk koalisi longgar (*loose coalition*) antara pemimpin formal dan pemimpin informal yang sinergis, dampaknya sangat signifikan dalam membangun tradisi penetapan awal Ramadhan dan Hari Raya. Sehingga, keputusan Pemerintah mendapat dukungan sepenuhnya dan sekaligus menjadi payung hukum.

BAB IV

DAMPAK KONFLIK PEMIKIRAN IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I TERHADAP PERKEMBANGAN *USUL AL-FIQH* DAN FIQH

Pendahuluan

Konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i pada dasarnya merupakan kelanjutan dari perbedaan aliran pemikiran antara golongan *Ahl al-ra'y* dan golongan *Ahl al-hadith*. Jika kelompok *Ahl al-hadits* berpegang dengan nas secara *harfiyyah* atau literal dalam memahami nas-nas syarak, maka kelompok *Ahl al-ra'y* lebih mengutamakan maksud dan tujuan di sebalik perintah syarak. Akal dalam pandangan Imam Abu Hanifah memiliki peran yang mutlak dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*.

Imam Syafi'i pada mulanya dianggap menyetujui kedua pemikiran *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadists*. Namun Imam Syafi'i menjadikan akal hanya sebagai jambatan untuk menyamakan atau memadankan hukum yang tidak terdapat dalam teks nas (al-Qur'an dan al-Hadits) dan ijma' dengan hukum yang lain yang terdapat dalam teks nas. Keberadaan pemikiran Imam Syafi'i karena itu menjadi jelas, yakni bukan menurunkan derajat perbedaan antara kedua golongan tersebut, tetapi justeru semakin mempertajam perbedaan yang ada. Kedatangan Imam Syafi'i yang mengusung teori *qiyas* dan tidak memeranankan akal secara mutlak dalam melakukan *istinbat al-ahkam* bertolakbelakang dengan Imam Abu Hanifah yang mengusung *istihsan* dengan medayagunakan akal secara mutlak dalam melakukan *istinbat al-ahkam.*[502]

Meskipun Imam Syafi'i berhasil membangun teori *usul al-fiqh* secara teoritik dan akademik yang juga diakui oleh ulama pada tempo dulu dan masa kini, tetapi Imam Syafi'i merupakan sosok yang memunculkan adanya konflik pemikiran. Rumusan kontroversi yang termuat dalam kitab *al-Risalah* dan kitab *al-Umm*, misalnya tentang pengharaman dan pembatalan metode *istihsan* yang banyak digunakan oleh Imam Abu Hanifah dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Perbedaan pemikiran tidak hanya berhenti begitu saja, tetapi semakin

[502] Noel J Coulson, (1989), *Conflicts And Tensions In Islamic Jurisprudence*, London: University Of Chicago Press, h. 7.

berkembang dan bertambah hebat terutama ketika Imam Syafi'i melakukan perlawanan secara terbuka dengan menegaskan pemikirannya melalui rumusan teori *Usul al-Fiqh* secara teoritik dan sistematik dalam kitabnya (*al-Risalah* dan *al-Umm).*

Hasil pemikiran Imam Syafi'i tersebut pada gilirannya direspon oleh pengikut mazhab Hanafi, di antaranya Imam al-Jassas al-Razi. Menurutnya, Imam Syafi'i tidak memahami metode *istihsan*. Apabila ia mengerti makna *istihsan* yang benar, beliau pasti tidak akan berkata demikian.[503] Begitu pula ulama mazhab Syafi'i merespon kritik yang disampaikan oleh ulama mazhab Hanafi dengan ungkapan, ''Imam Syafi'i mengatakan tanpa mengetahui yang sebenarnya itu perkara mustahil."[504] Perang pemikiran itu dilanjutkan oleh pengikutnya sambil terus berpacu mengembangkan pemikiran dengan membangun masing-masing pemikiran mazhabnya sendiri, melalui *usul al-fiqh* dan *fiqh* untuk dijadikan pegangan pengikutnya dalam *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* .[505]

Di bawah ini akan dijelaskan dampak konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terhadap perkembangan *usul al-fiqh* dan *fiqh*, sejak masa perkembangan hukum Islam, meliputi masa kejayaan umat Islam, masa taqlid, masa kebangkitan, hingga masa pembukuan. Selain itu, tidak ketinggalan akan dipaparkan keberkesanan kedua-dua pemikiran dalam menghadapi perkembangan isu-isu semasa yang sedang dihadapi masyarakat muslim di pelbagai negara.

Periode Kejayaan Islam (Tahun 150-350 H.)

Dalam literatur sejarah hukum Islam, periode ini sering disatukan dengan periode *al-Khulafa' al-Rasyidun*, dengan ciri timbulnya pergolakan politik di kalangan umat Islam setelah *al-Khulafa' al-Rasyidun*. Pemerintahan dikuasai oleh Muawiyah (dari golongan Bani Umayyah). Para pemimpinnya tidak memberikan perhatian terhadap persoalan hukum, kecuali Khalifah 'Umar b. 'Abd Aziz (w. 101 H). Hal demikian berdampak pada kelahiran gerakan pemikiran dan ijtihad di kalangan umat Islam, dan keputusan hukum tidak berada di bawah naungan dan

---

[503] Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*. j. 2, Beirut: Dar al-Ilmiyyah. h. 339.

[504] Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, h. 213.

[505] Boleh dilihat kitab-kitab *Usul al-Fiqh* Madhhab Hanafi. kabanyakan ulama Madhhab Hanafi menolak pemikiran Imam Syafi'i tentang keharaman dan pembatalan metode *istihsan*. Manakala ulama Syafi'i mendukung pemikiran imamnya.

perlindungan pemerintah. Hukum dihasilkan dan dikembangkan di pusat-pusat pengembangan (bebas daripada kekuasaan). Para Khalifah Bani Umayyah tidak berusaha untuk menjadikan keputusan-keputusan hukum ini dalam bentuk resmi, dan para ahli hukum tidak mempunyai hubungan dengan khalifah, kecuali al-Zuhri (124 H).[506]

Para ulama pada masa Bani Umayyah berada di luar pemerintahan. Mereka mengamati amalan-amalan yang terjadi pada semua aspek, baik aspek politik, budaya, hukum dan lain-lain. Dalam kondisi dan situasi seperti itulah kemudian tumbuh gerakan ijtihad di kalangan ulama ahli fiqh, di mana pergolakan pemikiran semakin memuncak bermula pada abad ke-dua Hijrah dan berakhir pada pertengahan abad ke-empat Hijrah (sekitar 250 tahun). Bertepatan masa peralihan kekuasaan pemerintahan Bani Umayyah ke pemerintahan Abbasiyyah (136 H.) terjadi perubahan arus dalam perkembangan segala aspek, baik itu bidang ilmu pengetahuan dan tidak terkecuali perkembangan hukum Islam, fiqh atau ilmu *usul al-fiqh*.[507]

Meskipun para ulama berada di luar pemerintah, tetapi semangat pengembangan keilmuan semakin maju. Fungsi ulama dalam mengembangkan penguatan dalam aspek keilmuan tidak dipengaruhi oleh pergolakan politik masa itu. Pengaruh politik dalam pemikiran hanya pada aspek negeri saja, namun semangat pengembangan keilmuan semakin maju dan meningkat. Perkembang Islam di pelbagai wilayah dengan pertumbuhan peradaban yang pesat memberikan implikasi tersendiri terhadap kelahiran pelbagai fenomena baru yang menjadi tugas mulia para ulama untuk membagikan dan merumuskan disiplin ilmu. Dengan latar belakang itu, para ilmuwan berlomba-lumba membukukan pelbagai kitab. Pada masa itu pulalah kitab-kitab *hadits sahih*, kitab *fiqh*, *Usul al-Fiqh*, dan sejumlah kitab-kitab lain dibukukan.[508] Pada awal abad kedua hijrah, kumpulan-kumpulan ini membentuk aliran-aliran yang dinamakan mazhab Salaf. Mazhab salaf ini disusun oleh individu-individu secara berkesinambungan. Sejak semula, mazhab-mazhab ini ditentukan

---

[506] Amin A. (1965), *Fajar al-Islam*, c. 10, Sulaiman Mar'i Singapura, Kota Kinabalu, Penang, h. 248.

[507] Subhi Muhammad Mahmasani,(t.t.), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, Damsyiq: Dar al-Kasysyaf, h. 35.

[508] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* T.T.P., T.P., h. 278. Di kalangan Madhhab berbeda pendapat, Madhhab Hanafi mengatakan Muhammad b, al-Hasan al-Syaybani murid Abu Hanifah pertama yang mengarang kitab, Madhhab Maliki mengatakan, kitab al-Muwatta' pertama kali kitab yang dikarang, Madhhab Syafi'i kitab *al-Umm* dan *al-Risalah*. Di sini lahir juga lima kaedah dasar yang diambil dari dalil nass :المشقة تجلب التيسير الضرر يزال, العادة محكمة , اليقين لايزول بالشك , الأصل براءة الذمة .

secara geografik, seperti mazhab Iraq dan mazhab Hijaz. Diantara mazhab-mazhab yang berkembang pada masa itu adalah mazhab Sunni (*al-Madhahib al-Sunniyyah*) yang meliputi mazhab Hanafi , mazhab Maliki, mazhab Syafi'i, dan mazhab Hanbali. Sementara dari kelompok mazhab Syi'ah ada tiga, yaitu mazhab Zaydiyyah, mazhab Imamiyyah dan mazhab 'Ibadiyyah.[509] Kelahiran mazhab-mazhab tersebut merupakan mata rantai dari perkembangan pemikiran aliran *Ahl al-hadith* dan aliran *Ahl al-ra'y.*

Meskipun pada masa itu terdapat pelbagai Imam mazhab, tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i lebih mewakili karena wujud perbedaan aliran pemikiran antara *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-hadith* yang kerap memunculkan pergolakan pemikiran yang sangat dinamik. Imam Abu Hanifah mewakili ulama *Ahli al-ra'y* semantara Imam Syafi'i mewakili ulama *Ahl al-hadits*. Walaupun pada mulanya Imam Maliki merupakan tokoh yang mewakili ulama *Ahl al-hadits* pada masa perkembangan ijtihad, namun setelah wafatnya, Imam Syafi'i tampil mewakili ulama *Ahl al-hadits* dan sekaligus sebagai tokoh ulama Hijaz pada masa itu. Di samping itu kedua imam tersebut melahirkan metodologi hukum Islam yang berbeda dan sangat berpengaruh dalam perkembangan hukum Islam di pelbagai dunia Islam.[510]

Perkembangan *Usul al-Fiqh*

Berbicara tentang perkembangan metodologi hukum Islam di dunia, sulit rasanya mengesampingkan Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Kedua imam ini memiliki kontribusi yang cukup besar dalam mempengaruhi perkembangan hukum Islam. Selain itu, pemikiran kedua aliran tersebut telah menjurus pada kelahiran perbedaan *manahij al-istinbat* dan menguasai perkembangan metode hukum Islam, terutama ketika teori *istihsan* diperkenalkan oleh Imam Abu Hanifah. Selanjutnya, Imam Syafi'i melakukan anti-tesis terhadap tesis Imam Abu Hanifah dengan

---

[509] 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatuh al-'Ammah*, h. 156. Selain daripada empat madhhab tersebut terdapat madhhab lain, antaranya, Mazhab Sufyan al-Thauri (161 H), al-Thawri ini golongan ulama fiqh Ahl al-hadith, Madhhab Dawud al-Asfihani (370 H) dari golongan Dawud al-Zahiri, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir terkenal dengan sebutan Imam al-Tabari (310 H.), semula beliau Madhhab al-Syafi'i dan belajar dengan Imam Malik dan juga belajar fiqh Iraq, kerana kedalaman ilmunya beliau disebut mujtahid mutlak.

[510] Kerangka berfikir Imam Abu Hanifah lebih banyak menggunakan akal dengan metode *istihsan*, dan Imam Syafi'i lebih banyak pada pendekatan teks dengan teori *qiyas*, meskipun demikian kadang kala juga imam pendekatan teks dan imam Syafi'i dengan pendekatan akal dan ini berlaku sedikit sekali.

mengkritik dan menolaknya. Anti-tesis Imam Syafi'i tersebut dimuat dalam kitab *al-Risalah* dan *al-Umm*.[511] Dari latarbelakang konflik pemikiran dan metode ijtihad antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i itulah lahir beberapa ulama mujtahid dalam bidang metode hukum Islam dengan merumuskan pemikiran imam mereka dan membangun mazhab-mazhab mereka.

Corak pemikiran yang berkembang di kalangan mazhab-mazhab tersebut bermacam-macam, ada yang memandang ijtihad bukan hanya *qiyas* (*analogical deduction*). Namun di sebalik itu, terdapat metode *istihsan*, *maslahah mursalah* (*public interest), istishab* (*legal presumption*), *Sadd al-Dhara'i'* (*Blacking the ways*) dan *maqasid al-syar'i*. Kelompok ini adalah pengikut Imam Abu Hanifah, Imam Maliki dan Imam Ahmad. *Usuliyyun* mazhab Hanafi mengembangkan teori ijtihad dengan *istihsan*, mereka memberikan cadangan di masa ijtihad dengan *qiyas*, namun karena tidak memenuhi tuntutan syarak, merka berpindah pada teori *istihsan*. Golongan ini cukup bersemangat dan bertenaga dalam mengembangkan paradigma berfikir yang berbeda dengan paradigma berfikir *usuliyyun* mazhab Syafi'i yang mengembangkan *qiyas* menjadi satu metode ijtihad.

Dalam perkembangan aliran pemikiran ini ada sejumlah pengikut mazhab Hanafi yang berpindah mengikuti pemikiran Imam Syafi'i. Para *usuliyyun* mazhab ini, sebagai penerus pemikiran Imam Syafi'i, berhasil membangun paradigma berfikir *istinbat* dan *istidlal* kepada para pengikutnya dengan teori *qiyas* dan mampu mengetepikan teori ijtihad lainnya sehingga posisi *qiyas* sangat dominan serta menafikan teori ijtihad yang lain. Pernyataan yang terkenal dari Imam Syafi'i yaitu, bahwa *qiyas* dan ijtihad adalah sama.[512] Hal ini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pengikut mazhab Syafi'i yang sesungguhnya merupakan pemaksaan terhadap makna ijtihad. Padahal dalam pemikiran yang berkembang, ijtihad lebih umum daripada *qiyas*, namun *qiyas* akhirnya lebih didahulukan daripada *maslahah* syarak yang dianggap lebih umum. Beberapa pakar *usul* seperti Syafi'i menggagas wacana *qiyas* atas *qiyas*. Seolah-olah dalil-dalil syarak sudah habis dan menutup jalur-jalur ijtihad sebab yang lainnya dinafikan.

---

[511] Muhammad b. Idris al-Syafi'i, (t.t.), *op.cit.* h. 505. Dalam kitab-kitab *usul al-fiqh* Madhhab Hanafii dan kitab-kitab Madhhab Syafi'i pada period ke dua hingga pada abad ke empat belum ada kitab yang khusus mengkompromikan perbedaan pemikiran antara Imam Abu Hanifah yang banyak memuat konflik bahkan sebagian saling mengkritik.

[512] *Ibid*. h. 477.

Seperti diketahui, terdapat juga mazhab Dawud Zahiri yang menolak bentuk ijtihad, baik itu melalui teori *qiyas*, *istihsan* maupun *maslahah al-mursalah*. Dalam uraian selanjutnya akan dijelaskan pelbagai corak dan gaya metodologi imam-imam yang telah dirumuskan dalam pelbagai mazhab, diantaranya mazhab Hanafi , mazhab Maliki, mazhab Syafi'i, mazhab Hanbali, dan mazhab Dawud Zahiri.

(a) *Usul al-Fiqh* Mazhab Hanafi

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab terdahulu, bahwa perkembangan teori *usul al-fiqh* pada period awal hanya sebatas wacana pemikiran saja dan belum terkodifikasikan secara teori, sistematik dan akademis, karena metodologi hukum Islam belum memiliki batasan yang jelas. Fenomena ini berlaku sejak zaman sahabat, tabi'in hingga mujtahid terutama pada masa Imam Abu Hanifah dan dua sahabatnya yang terkenal Imam Abu Yusuf dan Abu Hasan al-Syaybani. Mereka melakukan ijtihad dengan melakukan *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) tanpa *muhaddad* (bersifat liberal) Keadaan ini berlaku hingga memasuki abad kedua Hijrah.[513]

Dalam melakukan ijtihad, Imam Abu Hanifah tidak membukukan sebuah kitab *usul al-fiqh* sebagai dasar untuk *istinbat al-ahkam*. Beliau hanya memberikan pemikiran terhadap *manhaj al-istinbat*, dengan metode *qiyas* atau metode *istihsan* untuk menjabarkan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Meskipun demikian, para pengikutnya tetap setia dan konsekuen mengikuti pemikiran Imam Abu Hanifah dan akhirnya mampu menuangkan dan merumuskan dalam bentuk metode *istinbat* melalui *furu'* (fiqhnya) serta fatwa-fatwanya yang telah dibukukan dalam risalah-risalahnya oleh murid-muridnya. Di antara murid yang terkenal adalah Ja'far b. al-Hadhil b. Qais al-Kufi, Abu Yusuf Ya'qub b. Ibrahim al-Ansari, dan Muhammad b. Hasan al-Syaybani.[514]

Dalam kitab al-Sarakhsi, terdapat satu rumusan *Usul al-Fiqh* yang merupakan penjelasan dari kitab yang dikarang oleh Imam Abu Yusuf dan Imam al-Syaybani.[515] Hal ini menandakan, bahwa pada masa Imam Syafi'i rumusan teori *Usul al-Fiqh* di kalangan mazhab Hanafi telah memiliki kitab-kitab rujukan, bahkan sebagian ahli sejarah berpendapat bahwa Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaybani

---

[513] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 162.

[514] *Ibid.*, h. 162.

[515] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi, tahqiq Abu al-Wafa' al-Afghani*, j. 2, Beirut: Dar al-Ma'arif al-Nu'maniyyah, h. 27.

telah menulis kitab *Usul al-Fiqh*, namun pengakuan ini tidak diterima.[516] Kkalangan mazhab Syafi'i mengatakan, bahwa lahirnya metodologi hukum Islam secara teori diilhami oleh kemunculan kitab *al-Risalah*. Pendapat inilah yang diakui oleh para pakar sejarah di mana kemunculan kitab *al-Risalah* tersebut memuat benturan pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i pada period ini. Telah lahir gerakan pemikiran dalam merumuskan metode ijtihad di kalangan mazhab Hanafi secara teori, akademi dan sistematik melalui ketentuan hukum-hukum yang telah dirumuskan oleh imam mereka.[517] Mereka merumuskan dari aspek metodologi, pijakan berfikir, dengan menjadikan *istihsan* sebagai pedoman mazhab Hanafi dalam ber-*istinbat* dan ber-*istidlal*.

Aspek Metodologi. Dari aspek metodologi, metode ijtihad di kalangan mazhab Hanafi menggunakan teori induktif, atau aliran praktis, atau teori *Usul al-Fiqh* mazhab Hanafi. Teori ini merupakan suatu aliran metodologi hukum Islam yang dibangun melalui hasil ijtihad *(furu')* imam-imam mereka yang mendahuluinya dengan memberikan pengesahan terhadap hasil-hasil ijtihad yang telah ditetapkan, dengan menyebutkan kaedah-kaedah yang menguatkan mazhabnya atau metode yang dipengaruhi oleh masalah-masalah cabang *(furu')*. Aliran ini juga merujuk pada kaedah-kaedah *Usul al-Fiqh* untuk men-*qiyas* kan dan mengesahkan masalah-masalah cabang mazhabnya. Dengan demikian mereka menjadikan kaedah-kaedah ini sebagai alat pengesahan bagi *istinbat* dan sebagai bahan untuk argumentasi, sehingga kajian *usul al-fiqh* dalam aliran ini dilakukan semata-mata demi menguatkan pemikiran imam-imam mereka.[518] Jika kemudian terdapat kaedah-kaedah *usul al-fiqh* yang dibangun bertentangan dengan fiqh, maka mereka meninggalkan kaedah-kaedah tersebut kemudian beralih pada kaedah yang lebih sesuai dengan fiqh hasil ijtihad imam mereka.[519]

---

[516]Taha Jabir Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, *Manhaj Bahthi wa Ma'rifah,* C. I, T.T.P. al-Dar al-'Alamiyyah al-Qur'an al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami. h. 63.

[517] 'Abd al-Rahman b. Khaldun (1992-1413), *Tarikh Ibn Khaldun,* j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 487.

[518] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *al-Wajiz fi Usul al-Tasyri' al-Islami,* cet. II, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. Mukaddimah. Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh*, TTP.TP: h. 15. 'Abd Khalil 'Abu Abdi (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh, al-Islami,* T.TP. Dar al-Furqan, h. 26. Taha Jabir 'Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, *Manhaj Bahthin wa Ma'rifah*, T.T.P. al-Dar al-'Alamiyyah al-Kitab al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami li al-Fikri, al-Islami, h. 65

[519] 'Ali Hasb 'Allah (1987), *Usul al-Tasyri' al-Islami*, Pakistan: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyyah, h. 6.

Mazhab ini merujuk pada fiqh hasil *istinbat* Imam Abu Hanifah (w. 150 H) dan sahabat-sahabatnya, Imam Abu Yusuf (w. 182 H), Muhammad b. Hasan b, Farqad al-Syaybani (w. 189 H), Dhafar b Huzail b. Qais al-Kufi al-'Anburi, (158 H), al-Hasan b. Ziyad al-Lu'lu'i al-Ansari dan sahabat yang lain untuk dijadikan sebagai dasar pembentukan kaedah-kaedah *usul al-fiqh* mazhab ini.[520] Dalam kaitan ini, para pengikut mazhab Hanafi yang semasa merumuskan dan mengemukakan kaedah-kaedah *usul al-fiqh* dengan selalu menyertakan aspek fiqh sebagai bahan rujukan.[521]

Meskipun rumusan teori induktif yang dikembangkan mazhab Hanafi bersifat statis, karena hasil dari pemikiran imam-imam terdahulu digunakan untuk memperkuat hasil pemikiran dan fatwa-fatwa imam-imam mereka, dan juga untuk merespon dari teori *Usul al-Fiqh* yang telah dirumuskan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Risalah*, namun, secara umum metode tersebut mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap perkembangan pemikiran *Usul al-Fiqh*. Abu Zahrah dalam kitabnya memberikan ulasan tersendiri tentang manfaat teori induktif yang dibina oleh Imam Abu Hanifah dalam perkembangan metodologi hukum Islam di dunia. Teori tersebut bukan semata-mata untuk mempertahankan pemikiran fiqh dan mazhabnya, akan tetapi sebagai metode untuk berijtihad dan sebagai kaedah yang berdiri sendiri sehingga dapat dijadikan sebagai perbandingan antara teori induktif dengan teori deduktif. Secara objektif dapat diperoleh metode yang lebih benar dan kuat.[522]

***Masadir al-Qawa'id* (Bahan Rujukan)**. Dalam rangka merealisasikan rumusan kaedah *usul al-fiqh* secara baku dengan menggunakan teori induktif dari fatwa Imam Abu Hanifah, maka diperlukan penyelidikan terhadap fatwa Imam Abu Hanifah tentang persoalan-persoalan fiqih yang berjumlah hampir delapan puluh tiga ribu. Riwayat lain menyebutkan sebanyak lima ratus ribu. Adapun yang ditetapkan adalah sepuluh ribu perkara fiqh. Fatwa tersebut berbicara sekitar persoalan fiqh dan syari'at meliputi kehidupan manusia dan cara berfikir pada masa itu.[523] Murid Imam Abu Hanifah, yakni Abu Yusuf, al-Syaybani dan Zafr, menghafal, membukukan dan

---

[520] Muhammad Adib Salih (t.t), *Tafsir al-Nusuz fi al-Fiqh al-Islami*, jilid 1,T.TP. T.P.: h. 99, dan Muhammad b. al-Hasan al-Haji al-Tha'labi al-Fasi (1995-1416 H), *al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islami*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 510-515. Zafar b Huzail b. Qays al-Kufi al-'Anburi, dan al-Hasan b. Ziyad al-Lu'lu'i al-Ansari, kedudukannya sebagai mujtahid mutlak seperti Abu Yusuf dan Farqad al-Syaybani.

[521] *Ibid*.

[522] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh*, TTP.TP.: h. 32.

[523] Muhammad Baltaji, (2004-1425), *Manahij al-Tasyri' al-Islami fi al-Qarni al-Thani al-Hijri*, Kaherah: Dar al-Islam, h. 201.

menyusun fatwa-fatwa Imam Abu Hanifah yang disepakati karena terdapat fatwa Imam Abu Hanifah yang disepakati oleh murid-muridnya dan terdapat sebagian fatwa yang masih diperselisihkan di kalangan sahabat-sahabatnya. Begitu juga sering terjadi salah pengertian terhadap fatwa Imam Abu Hanifah yang diriwayatkan oleh kedua muridnya, Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaybani. Karena itu, gerakan penyelidikan terhadap fatwa-fatwa yang berkembang di kalangan mazhab Hanafi dilakukan melalui dua teori, yaitu teori *al-Riwayah* dan teori *al-Dirayah.*[524]

Metode *al-Riwayah* yaitu penyelidikan terhadap riwayat-riwayat yang bercanggah antara satu dengan yang lain. Misalkan, pendapat Abu Hanifah yang diriwayatkan oleh Imam Abu Yusuf sebagai suatu fatwa (keputusan hukum), berbeda dengan yang dikatakan oleh Muhammad al-Syaybani. Asas penyelidikan ini adalah untuk menentukan kebolehan terhadap riwayat-riwayat yang ada.[525] Sementara *al-dirayah* yaitu penyelidikan secara mendalam terhadap hasil keputusan hukum yang tetap namun terjadi pertentangan antara satu dengan yang lainnya. Riwayat-riwayat berkenaan kedua-duanya dari imam mazhabnya sendiri atau salah satu dari imam mazhab yang lain dari para pengikutnya.[526] Teori *al-riwayah* dan *al-dirayah* mempunyai maksud untuk merumuskan teori *Usul al-Fiqh* secara baku dan dijadikan sebagai panduan bagi pengikut-pengikutnya dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*.

Pembahasan istihsan. Metode *istihsan* yang dipresentasikan oleh Imam Abu Hanifah hanyalah wacana pemikiran yang liberal (*ghayr al-muhadad*) dan dikembangkan oleh murid-muridnya. Perkara ini telah melahirkan cabaran dari Imam Syafi'i dan imam-imam lain. Para ulama mazhab Hanafi merumuskan pengertian *istihsan* baik secara etimologi maupun terminologi. Selain membenarkan teori *istihsan* dengan berbagai dalil, baik dalil *naqli* (nas) maupun dalil *al-'aqli* (rasional) dan melakukan sanggahan serta perlawanan terhadap mazhab yang menolak dan mengharamkan metode *istihsan*. Tambahan lagi, *usul al-fiqh* yang mewakili mazhab Hanafi hanyalah kitab *usul al-Jassas* yang dikarang oleh Imam al-Razi.

Para ulama mazhab Hanafi menjelaskan makna *istihsan* dari pendekatan sejarah yaitu hukum Allah dan Rasul-Nya adalah "*hasan*" (baik) manakala hukum

---

[524] Muhammad Khudzri Bik, (t.t), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya: al-Hidayah, h. 330-331.

[525] *Ibid.*, h. 331.

[526] *Ibid*.

yang kebenarannya disokong dengan dalil itu disebut *mustahsan* (dianggap baik), kemudian nama itu disebut *istihsan*, karena secara makna mempunyai kesamaan yaitu hukum yang terbaik kebenarannya dengan dukungan dalil.[527] Imam Abu Bakr al-Jassas mengatakan, bahwa *istihsan* bukan sebuah nama yang datang kepada seseorang yang mempunyai keperluan untuk memahami kemudian memutlakkan nama itu dipakai untuk mengambil simpati kepada ahli hukum agar memakai *istihsan*, di mana nama itu terilhami daripada teks syarak al-Qur'an dan al-Hadits.[528]

Ulama Hanafi mengkritik ulang secara konfrontatif pemikiran Imam Syafi'i dan para pengikutnya dengan mengatakan, ''Mereka tidak mengerti hakikat makna *istihsan* yang sebenarnya, apabila mengerti tentunya tidak akan berkata seperti itu." Berkenaan ayat tersebut di atas, yang dijadikan dalil penolakan Imam Syafi'i dan para ulama lain terhadap metode *istihsan*, terlihat bahwa mereka tidak mengerti maksud *istihsan* yang sebenarnya, dan berkata hanya dengan kehendak sendiri tanpa didukung oleh ilmu pengetahuan.[529]

Dengan demikian pada period ini terbangun teori *usul al-fiqh* secara teoritis dan akademis dari mazhab Hanafi melalui pendekatan induktif, dan juga tersusunlah definisi *istihsan* dan konsep *istihsan*, sebagai pegangan mazhab Hanafi dalam melakukan *istinbat* hukum. Sebenarnya rumusan teori *Usul al-Fiqh* tersebut terilhami dari pemikiran Imam Abu Hanifah yang ketika itu merespon pemikiran *usul al-fiqh* Imam Syafi'i yang konfrontatif dirumuskan dalam kitab *al-Risalah*. Oleh sebab itu pemikiran ulama Hanafi yang termuat dalam kitab *al-Jassas* yang mengekspresikan pemikiran Imam Abu Hanifah dan mempertahankan pemikirannya, sekaligus menolak pemikiran Imam Syafi'i. Oleh karena itu, pada period ini tidak ada upaya yang dilakukan untuk menyatukan pergolakan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, yang ada justru terus berlajnut.

Mazhab Imam Abu Hanifah sendiri berkembang dan meluas di pelbagai kawasan. Pada masa pemerintahan Abbasiyah mampu menguasai dua kekuatan, yaitu kekuatan kekuasaan dan kekuatan akademi dan melahirkan 3 (tiga) kitab seperti *usul al-fiqh* yang terkenal: *Makhidh al-Syari'ah li al-Imam Abi Mansur al-Maturidi* (w. 339 H/ 944 M); kitab ini masih berbentuk manuskrip dan merupakan kitab *usul al-*

---

[527] Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al- Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*. Beirut: Dar al-'Ilmiyyah h. 340.

[528] *Ibid*., h. 340, Surah al-Zumar (39): 18.

[529] *Ibid*., h. 339.

fiqh pertama yang tersusun dalam mazhab Hanafi. Kemudian *Kitab fi al-Usul li al-Imam al-Karkhi* (w. 340 H/ 952 M), ini juga masih berbentuk manuskrip. Dan *Usul al-Jassas* yang disusun oleh *al-Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi* (370 H).[530] Namun dalam period ini kitab *usul al-fiqh* yang paling mewakili pemikiran Imam Abu Hanifah adalah kitab *al-Jassas*.

Penulis akan memasukkan kajian kitab yang disebut terakhir ini pada periode kejayaan, karena kitab ini dikarang dalam kondisi transisi akhir pada masa kejayaan Islam dan awal dari masa taqlid. Dalam perkembangan berikutnya, diantara ulama-ulama ada yang memberikan *syarh* (penjelasan) atas *matan-matan* kitab tersebut dan ada yang menjabarkan serta mengembangkan pemikirannya, melalui rincian kaedah-kaedah yang masih umum. Mereka mempelajari dan mengkaji *usul al-fiqh* Imam Syafi'i hanya dijadikan sebagai pijakan analisis dan perbandingan. Jadi, mereka mengambil sebagian kaedah-kaedah *usul al-fiqh* yang telah dirumuskan Imam Syafi'i, dan menolak sebagian kaedah yang lain, dan mazhab ini juga telah melahirkan kitab *usul al-fiqh* tersendiri.

(b) *Usul al-Fiqh* Mazhab Maliki

Mazhab ini dinisbatkan kepada pengasasnya, Malik b. Anas b. Malik b. Abi Amir al-Asbahi. Beliau dilahirkan di Madinah (93-179 H), bertepatan ketika pemerintahan dikuasai oleh Bani Umayyah al-Walid b 'Abd al-Malik al-Ummawiyyah, dan pemerintahan Bani al-Abbasiyah, Harun al-Rasyid al-Abasiyyah pada masa meninggalnya. Imam Malik semasa hidupnya menyaksikan perkembangan dua pemerintahan Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah dan juga menyaksikan puncak kegemilangan peradaban Bani Umayyah, yaitu era terjadinya percampuran tiga peradaban besar Romawi, Persi dan Hindi.[531]

Madinah adalah tempat kelahiran Imam Malik, sebuah tempat khazanah keilmuan yang dibangun oleh Rasul, sahabat dan tabi'in. Imam Malik belajar menghafal al-Qur'an dan al-Hadits dari seorang ulama bernama 'Abd al-Rahman b. Harmaz. Setelah itu, beliau belajar di madrasah yang bernama *madrasah al-fuqaha' al-sab'ah*. Dalam madrasah itu, para ulama mengkaji aspek hukum berdasarkan

[530] Muhammad Hasan Hitu, (1984-1405 H), *op.cit.*, h. al-Mukaddimah.
[531] Manna' al-Qattan (1409 H-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 353-343.

pendekatan hadits, dan juga mengkaji hadits dari aspek rawinya. Mereka tidak menggunakan ketentuan hukum dengan pertimbangan *al-ra'y* (akal) kecuali darurat.[532] Di samping itu, Imam Malik bertukar fikiran dalam aspek *istinbat al-ahkam* dengan Imam Muhammad al-Syaybani sebagai tokoh *Ahl al-ra'y* murid kedua Imam Abu Hanifah .[533]

Dengan latarbelakang kehidupan di ataslah gaya pemikiran Imam Malik terbentuk, sehingga kemudian terbangun sebuah mazhab yang dinisbatkan kepadanya. Meskipun Imam Maliki lebih dahulu daripada Imam Syafi'i, tetapi konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i tidak dapat dilepaskan dari pemikiran Imam Malik, karena dia merupakan mata rantai pergolakan pemikiran antara *Ahl al-hadits* dengan *Ahl al-ra'y*. Karena itu, penulis memasukkan metodologi mazhab Maliki sebagai pemikiran pembanding dalam melakukan analisis.

Dalam menggali hukum, mazhab Maliki menggunakan dalil *muttafaq 'alaih* (al-Qur'an, al-Hadits dan ijma'), *'aml al-Madinah* (perbuatan penduduk Madinah), perkataan para sahabat nabi, *sadd al-dhara'i'* (menolak kemudaratan), *mura'ah al-khilaf* (menghargai perbedaan pendapat) dan *Syar'u man qablana* (syari'at rasul terdahulu). Dalam aspek pemahaman teks, mazhab ini mendahulukan *zahir al-nas* (makna eksplisit) daripada *mafhum al-nas* (makna implisit). Susunan hadis yang dijadikan dalil dilakukan dengan cara mendahulukan *hadits mutawatir* dari *hadits masyhur* dan *hadits ahad*.[534] Terkait dengan ijma', maka yang didahulukan adalah adalah ijma' sahabat, ijma' tabi'in, dan ijma' penduduk Madinah.[535]

Ketika terjadi benturan antara dalil-dalil tersebut, penerapannya disesuaikan dengan peringkat urutan seperti yang tersebut di atas. Hanya saja yang menjadi perbincangan di kalangan mazhab lain adalah kedudukan amalan penduduk Madinah dan perkataan sahabat yang berlawanan dengan *qiyas*. Mazhab Maliki lebih mendahulukan amalan penduduk Madinah untuk dijadikan hujah daripada *qiyas* dan hadits ahad. Amalan penduduk Madinah dianggap lebih kuat aspek perawiannya, karena diriwayatkan oleh jamaah dan pencapaian kedudukan penduduk Madinah yang kehidupannya dekat dengan amalan Rasulullah, sehingga periwayatan pun

---

[532] *Ibid.,* h. 344.
[533] *Ibid*.
[534] Muhammad 'Ali al-Sayis (1858), *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Muhammad 'Ali Sabih wa Auladi, h. 99.
[535] Mustafa Dib al-Bugha (1413-1993), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha Fi al-Fiqh al-Islami*, Damsyiq: Dar al-Qalam, C. 2, h. 131.

bersambung terus pada Rasulullah. Penduduk Madina, menurut mazhab Maliki, tentu memahami maksud makna al-Qur'an, penjelasan Nabi Muhammad dan sebab-sebab turunnya al-Qur'an.[536] Selain itu, perkataan sahabat dapat digunakan sebagai dalil apabila benar sanadnya dan tidak bertentangan dengan *hadith marfu',* bahkan lebih didahulukan daripada *qiyas* dengan pertimbangan para sahabat lebih mengetahui maksud ayat al-Qur'an dan lebih arif atas *maqasid al-syar'i* (tujuan syarak).[537]

Selain menggunakan konsep *qiyas*, teori ijtihad juga mengembangkan konsep *istihsan* dan *maslahah mursalah* yang mengarah pada *maqasid al-syar'i* dengan mempersempit ruang gerak ijtihad dengan *qiyas*. Mazhab Maliki lebih banyak mengembangkan teori *maslahah al-mursalah*, karena teori itu sebagai asas dan dapat melihat manfaat serta mudarat yang sebenarnya. Perkara ini merupakan tujuan yang disyari'atkan hukum Islam.[538] Tambahan lagi, mazhab ini banyak mengembangkan teori *istihsan* sehingga Imam Malik pernah mengatakan bahwa hasil hukum fiqh sembilan puluh persennya adalah melalui teori *istihsan*.[539]

Dari keterangan di atas tergambar tipologi pemikiran mazhab Maliki, dari aspek penggunaan hadits terlihat lebih liberal karena tidak mensyaratkan hadits *masyhur* dan umum bahkan menjadikan hadith *ahad* sebagai hujah apabila *sahih* dan *hasan* sanadnya. Itulah sebabnya Imam Malik disebut tokoh ulama *Ahl al-hadits* karena dalam penerapan ijma' Imam Malik menganut fanatisma kebangsaan dan kedaerahan, sebab memberikan artikulasi ijma' hanya kepada ijma' sahabat Nabi dan juga para tabi'in yang berpenduduk Madinah saja. Mazhab ini memasukkan ijma' ahli Madinah sebagai hujah mendahului *qiyas* dan hadits *ahad*. Persoalan ini mengundang pertentangan dari mazhab lain sehingga terjadi penyerangan dari pelbagai mazhab, termasuk di antaranya adalah mazhab Hanafi (Abu Yusuf), mazhab Syafi'i (Imam Syafi'i), dan Imam al-Laith.[540] *Manahij istinbat* yang digunakan mazhab Maliki juga bersifat terbuka. Keberadaan teori *maslahah al-mursalah* dan teori *istihsan* dengan sendirinya akan mempersempit teori *qiyas*. Oleh karena itu, mazhab Maliki termasuk dalam kerangka berfikir terbuka dalam

---

[536] Muhammad 'Ali al-Sayis (1858), *op.cit.*, h. 100. Teori itu mendapat perlawanan daripada pelbagai ulama berikutnya termasuk Imam Syafi'i membincangkan dalam kitab *al-Umm*, dan Imam al-Layth.

[537] Manna' al-Qattan (1409 H-1989), *op.cit.*, h. 353-354. Para sahabat yang dianggap representatif untuk dijadikan hujah, para Khulafa Rasyidun, dan para sahabat yang masyhur dalam bidang fiqh, seperti Imam Ibn Mas'ud, 'Abd Allah b. 'Umar, 'Abd Allah b. 'Abbas.

[538] *Ibid.*, h. 354.

[539] Mustafa Dib al-Bugha (1413-1993), *op.cit.*, h. 131.

[540] Muhammad 'Ali al-Sayis (1409-1984), *op. cit.* h. 100.

menggunakan metode ijtihad, tidak kaku seperti mazhab Syafi'i yang menganggap hanya *qiyas* satu-satunya metode ijtihad.

(c) *Usul al-Fiqh* Mazhab Syafi'i

Perkembangan *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i—pada period kejayaan ini—tidak dapat dilepaskan dari polemik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metode *istihsan*. Sebagai penggasas teori metodologi hukum Islam, Imam Syafi'i merumuskan metodologi hukum Islam yang merupakan respon atas pemikiran liberal yang dikembangkan ahli hukum Islam di kalangan ulama Iraq. Pemikiran Imam Syafi'i merupakan antitesis terhadap tesis Imam Abu Hanifah yang pada masa itu menjadi tokoh paling berpengaruh dalam pemikiran hukum Islam di kalangan *Ahl al-ra'y* di Iraq. Karena itu, dalam pembahasan ini akan dipaparkan sejauhmana dampak konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam perkembangan metode hukum Islam.

Pemikiran Imam Syafi'i dalam hal ini bercorak moderat, dikembangkan oleh kalangan tekstual (*Ahl al-athar*) dan rasionalis (*Ahl al-ra'y wa al-nazar*). Mereka sependapat dengan *Ahl al-athar* dalam menetapkan posisi teks nas, sekaligus sejalan juga dengan *Ahl al-ra'y* dalam melegitimasi analogi (*qiyas*) dalam menetapkan dan meluaskan jangkauan efektifitas produk hukumnya. Pada perkembangan selanjutnya, mereka menyatakan berbeda dengan kelompok *Ahl al-hadits*, sebab terlalu bersandar pada *athar* dan terpaku pada redaksi lafaz dan *zahir al-nass*. Mereka memaparkan, bahwa ada sebagian *khabar* dan *athar* yang dapat dijadikan dalil dan ada yang tidak, begitu juga dalam memahami teks ayat dan teks lafaz (*Nass al-ayat wa Nass al-lafz*). Pada sisi lain, mereka berbeda dengan *Ahl al-ra'y wa al-nazar* yang tidak terhad (*ghayr al-muhaddad*) dalam melakukan ijitihad dengan menggunakan metode *istihsan*, karena fiqh Imam Abu Hanifah dipengaruhi kelompok *Ahl al-ra'y* dan juga *Ahl al-hadits*.[541]

Adapun dasar mazhab *usul al-fiqh* yang dibangun Imam Syafi'i yang dilanjutkan oleh mazhabnya sebagai berikut:

Dalil *muttafaq 'alayh* (al-Qur'an, al-Hadits dan ijma'). Kedudukan al-Qur'an dan al-Hadits tidak dapat dipisahkan sebagai wahyu Allah, fungsi hadits adalah

[541] Manna' al-Qattan, (1409-1989), *op.cit.*, h. 363.

menjelaskan maksud makna al-Qur'an. Berkenaan dengan kedudukan hadits, Imam Syafi'i berbeda dengan Imam Abu Hanifah yang mengharuskan hadits harus masyhur. Berbeda pula dengan Imam Malik yang mensyaratkan hadits tidak bertentangan dengan amalan penduduk Madinah, yang terpenting hadits itu *sahih* dan sanadnya sambung, selain itu juga Imam Syafi'i menerima hadits ahad.[542]

Berkenaan dengan ijma', Imam Syafi'i menjadikan ijma' sahabat sebagai hujah karena dipandang sahabat selalu mendengarkan dan menyaksikan perbuatan Nabi Muhammad. Ijma' tidak terbatas dengan tempat dan waktu dan semua ijma' ulama di setiap masa dalam pelbagai daerah ditetapkan sebagai hujah. Karena itu Imam Syafi'i menolak pandangan Imam Malik yang hanya mengakui ijma' *ahl al-Madinah.* Tentang kedudukan *qawl al-Sahabi* (perkataan sahabat), Imam Syafi'i menilai, apabila hal itu tidak bertentangan dengan yang lain, maka diambil sebagai pendapatnya. Namun ketika bertentangan dengan pendapat yang lain, maka yang diambil adalah pendapat yang lebih dekat dengan al-Qur'an, hadits dan ijma'.[543]

Penggunaan qiyas dalam ijtihad. Ketika ada persoalan yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, al-Hadits dan ijma', maka dilakukan upaya ijtihad. Imam Syafi'i tidak menafikan ijtihad, hanya saja ijtihad itu harus dengan *qiyas*. Teori itu mampu menguasai dan menafikan teori ijtihad lain, seperti dikatakannya, ''*qiyas* dan ijtihad adalah sama.''[544] Imam Syafi'i tidak sekadar melontarkan pemikiran tetapi juga merumuskan teori *qiyas* dalam kitab-kitabnya, ''sebuah proses ijtihad untuk menyamakan perkara yang baru yang tidak ada dalilnya, pada suatu perkara yang ada dalilnya, atau untuk menentukan kesamaan hukum suatu perkara yang tidak disebut dalam suatu nas, dengan suatu hukum yang disebutkan dalam nas, karena adanya kesamaan dalam *'illat*-nya melalui pendekatan rasional sesuai dengan prinsip-prinsip

---

[542] Muhammad 'Ali al-Sayis (t.t), *op.cit.* h. 105; dan lihat Manna' al-Qattan, (1409 H-1989), *op.cit.* h. 373. Imam Syafi'i menolak terhadap tiga golongan ulama yang menolak kedudukan hadith, pertama menolak kehujahan al-hadith secara keseluruannya, menolak kehujahan al-hadith atas penjelasan al-Qur'an, menolak kehujahan *hadith ahad.*

[543] *Ibid*., h. 374.

[544] Muhammad Idris al-Syafi'i (t..t.), *op.cit.* h. 477. 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (1993-1413 H), *Raudah al-Nadir wa Jannah al-Manadir*, j. 3, Riyad: Maktabah al-Rasyid, h. 797. Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 1, Beirut: Dar al-Fikr, h. 601, Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* cet. IV, T.T.P., T.P, h. 228. Dalam kitab tersebut menjelaskan erti *qiyas* secara lughah. *qiyas* adalah pengukuran sesuatu dengan yang lain, atau penyamaan sesuatu dengan yang sejenisnya, atau mengira-ngiraqan untuk mengetahui ukuran sesuatu, dikatakan: Aku menyamakan baju dengan ukuran *dhira'*, dan mengukur bumi dengan meteran, maka diketahui ukuran kedua-duanya, seperti dikatakan bermaksud mengetahui ukuran daripada salah satu dua perkara dengan yang lain.

syillogisme.''[545] Perkataan itu memberikan pengaruh signifikan terhadap pengikut mazhab Syafi'i, sehingga lahir pelbagai definisi *qiyas*, diantaranya seperti berikut:

Ibnu Subukhi mendefinisikan ''Menghubungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui karena mempunyai kesamaan dalam *'illat* (sebab) hukumnya menurut mujtahid yang menghubungkannya."[546] Mengikut Muhammad Zakariya al-Bardisi, *qiyas* adalah menampakkan hukum yang di samakan (مقيس عليه)didalam hukum yang menyamakan (مقيس) karena kedua-duanya bertemu dalam *'illat* yang tidak dapat difahami secara bahasa.[547] Menurut Ibn Qudamah, *qiyas* adalah menghubungkan *furu'* kepada asal dalam hukum karena ada hal yang sama yang menyatukan antara kedua-duanyanya, atau menghubungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui, dalam hal menetapkan hukum atau meniadakan hukum dari kedua-keduanya disebabkan ada hal yang sama antara kedua-duanya untuk menetapkan hukum sama dalam sifatnya atau meniadakan dari keduanya.[548] Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan: ''Menghubungkan sesuatu perkara yang tidak ada nas tentang hukumnya kepada perkara lain yang ada nas hukumnya karena kedua-duanya mempunyai kesamaan dalam *illat* hukumnya."[549] Dari pelbagai definisi tentang *qiyas* di atas, meskipun nampak berbeda, namun sesunnguhnya maknanya sama, yaitu sebuah metode ijtihad dengan cara menyamakan perkara baru yang tidak ada dalilnya pada suatu perkara yang ada dalilnya, karena mempunyai kesamaan dalam *illat* (sebab) menurut mujtahid.

Pada sisi lain, mazhab ini menolak kalangan rasional karena ketergesaan mereka dalam mengeluarkan pendapat yang berdasarkan akal, juga karena berlebihan dalam lapangan ijtihad, dan mengaktifkan minda di luar *qiyas* yang berdasarkan prinsip asal atau hanya berdasarkan pendapat rasio dan pengamatan belaka. Beliau pun mengecam ijtihad secara intuitif yang dikenal dengan istilah *istihsan* bahkan membatalkan dan mengharamkan melalui pernyataan yang terkenal ''*man istahsana faqad Syarra'a"* (siapa yang menggunakan metode *istihsan* sama dengan membuat syarak baru). Pernyataan Imam Syafi'i tersebut mengilhami para pengikutnya

---

[545] Syillogisme adalah upaya mencari sesuatu kesimpulan dari dua macam premis dengan berpegang pada prinsip analogi, maka kedua-duanya harus sama pula hukum yang ditetapkan.

[546] Taj al-Din al-Subuki (1402-1982), *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannan 'ala Matni Jam'i al-Jawami',* j. 2, T.T.P.: Dar al-Fikr, h. 202.

[547] Muhammad Zakariya al-Bardisi (1987-1407), *Usul al-Fiqh*, cet. 2, Makkah: al-Fa'iliyyah, h. 221.

[548] 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (1993-1413 H), *op.cit.* h. 798.

[549] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh, op.cit*. h. 218.

sehingga muncul pergolakan pemikiran setelah diupayakan kompromi antara *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-hadith.* Pernyataan itu juga telah mempersempitkan jalur-jalur ijtihad atau memaksakan hegemoni rasio hanya pada wilayah *qiyas* sambil menegaskan bahwa ''ijtihad dan *qiyas* adalah seperti dua sisi mata uang''.[550]

Metodologi Deduktif, yaitu metodologi hukum (kaedah-kaedah *usul al-fiqh*) yang terbentuk dari data-data yang telah ada, dirumuskan dari sebuah kaedah guna dijadikan barometer untuk menentukan *istinbat* yang benar dan *istinbat* yang salah, agar ada konsistensi dalam penyelidikan, baik secara teoritis maupun akademis, dan tidak menyimpang dari ketentuan yang telah dirumuskan.[551] Metodologi deduktif juga diartikan sebagai metodologi hukum Islam yang merujuk pada aliran teori murni dalam menetapkan kaedah-kaedah sebagai standard untuk menentukan kebenaran dan kesalahan terhadap pelaksanaan ijtihad pelbagai mazhab dan tidak bertujuan untuk menguatkan mazhabnya dan membatalkan mazhab yang lain. Aliran ini juga disebut *al-Mutakallimin*, karena terdapat persamaan dengan aliran *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i.[552] Para ulama ahli kalam (*mutakallimin*) mengetahui hal-hal yang esensial secara rasional tanpa bersikap taqlid. Dalam aliran ini terdapat pandangan-pandangan yang logik dan filosofis. Mereka membicarakan asal usul bahasa dan membahas setiap permasalahan secara rasional. Mereka berpandangan bahwa semua hukum selain peribadatan itu bersifat rasional.[553]

Dari segi pemahaman teks, aliran ini memiliki pandangan-pandangan yang logik karena dilakukan melalui pembahasan ilmu secara logik, akademi, teori sejarah dan falsafah dengan melalui pemahaman terhadap susunan bahasa, dalil-dalil syarak dengan menggunakan akal,. Itulah sebabnya dalam teori pemahaman teks nas ada yang *majazi* (bentuk nas yang perlu dianalisis) dan ada yang *qat'i* (bentuk teks nas bersifat dogma), adapula yang bersifat umum atas keumumannya. Di samping umum yang dikhususkan maupun umum yang dimaksudkan sebagai khusus juga ada yang *mutlaq* dan terbatas. Karena itu, diupayakan verifikasi dan penyelidikan terhadap teks nas. Meski terhadap nas-nas sekalipun juga upaya penggabungan dan pengharmonian antara makna-makna dan hukum serta prosedur-persedur lain yang

---

[550] Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *al-Risalah*, TTP, Dar al-Fikr, h. 184.

[551] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh*, *op.cit.,* h. 15. 'Abd Khalil Abu 'Abdi (1984-1404 H), *op.cit.,* h. 26. h. Taha Jabir Alwani (1995-1481 H), *op.cit.,* h. 65.

[552] *Ibid.,* h. 15.

[553] Muhammad Mustafa Syalabi, (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islami fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adilah al-Ahkam wa Qawa'id al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, h. 39-40.

mencegah ketidakpastian. Apabila pendapat seorang imam tidak sesuai dengan metode *istinbat* (cara mengeluarkan hukum) melalui kaedah yang telah dibangun, maka pendapat imam tersebut dianggap salah, karena rumusan kaedah tersebut sebagai tolak ukur bagi aktivitas *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) dari nas dan *istidlal al-ahkam* terhadap nas.[554]

Rumusan metode ijtihad tersebut merupakan ajakan paradigma berfikir Imam Syafi'i dalam membangun metodologi hukum Islam untuk menjelaskan hukum yang terkandung dalam teks nas. Pemikiran Imam Syafi'i tersebut merupakan warisan dari para sahabat, tabi'in dan para imam yang terdahulu. Dan juga diperoleh dari rumusan perbincangan antara aliran fiqh yang bermacam-macam, sehingga beliau mendapatkan hasil yang nyata dan jelas antara fiqh *Ahl al-ra'y* dan fiqh *Ahl al-hadits*.[555]

Setelah berhasil merumuskan panduan metode ijtihad dalam ber-*istinbat* dan ber-*istidlal* yang telah dibukukan dalam kitabnya *al-Risalah*, dan telah berhasil membangun paradigma pemikiran terhadap pengikut-pengikutnya, maka perkembangan ilmu *usul al-fiqh* Imam Syafi'ipun semakin meluas, dengan lahirnya pelbagai aliran, karena teori *usul al-fiqh* yang dibangun imam ini dapat dipertahankan secara ilmiah dan metode *usul al-fiqh* tidak hanya untuk mempertahankan fatwa-fatwa ulama mazhab ini saja tetapi juga sebagai barometer untuk menentukan keputusan hukum terhadap mazhab lain. Selain itu, sebelum mengisytiharkan mazhabnya di Iraq dan di Mesir, ia terlebih dahulu menyusun dan melakukan percobaan. Oleh karena itu, *usul al-fiqh* yang dibangun oleh Imam Syafi'i bukan hanya kerangka teori saja, akan tetapi juga sebagai ilmu terapan.[556] Dalam melakukan pembukuan kitab *al-Risalah* tersebut, Imam Syafi'i menggalakkan dan mengajak para mujtahid mengikuti landasan yang benar dalam melakukan *istinbat al-ahkam*, yaitu dengan menerapkan kaedah-kaedah yang telah disusun secara baku untuk dijadikan panduan bagi para mujtahid, dengan harapan dapat menghindari konflik dalam menggunakan dalil dan kaedah.[557]

---

[554] *Ibid*., h. 40.

[555] Mustafa al-Rafi'i (1993), *Tarikh al-Tasyri' wa al-Qawa'id al-Qanuniyyah wa al-Syar'iyyah*, Lubnan: al-Syirkah al-'Alamiyyah al-Kitab, h. 114.

[556] Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh*, *op.cit*. h. 19.

[557] Muhammad Hasan Hitu (1980), *al-Tahsinah fi Usul al-Fiqh*, Damsyiq: Dar al-Fikr, h. 401-402.

Pemikiran Imam Syafi'i yang dituangkan dalam kitab *al-Risalah* tersebut memberikan pengaruh yang luar biasa terhadap perkembangan pemikiran dan perkembangan metodologi hukum Islam di dunia, tidak hanya terhadap mazhab Syafi'i, tetapi juga mengilhami lahirnya kitab *usul al-fiqh* mazhab lain, seperti mazhab Hanafi, Hanbali, Dawud Zahiri dan aliran Syi'ah. Kitab-kitab *usul al-fiqh* tersebut dijadikan sebagai pegangan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* oleh mazhabnya masing-masing.[558] Meskipun kenyataannya pemikiran Imam Syafi'i tentang metodologi hukum Islam, melahirkan pelbagai pemikiran tetapi dapat diklasifikasikan menjadi dua corak pemikiran, yaitu corak pemikiran yang menerima dan corak pemikiran yang menolaknya. Kumpulan jumhur ulama ahli hadits menerimanya sebagi kaedah dalil atas mazhabnya dengan menggunakan teori deduktif. Sementara jumhur *ahl al-ra'y* menolaknya dengan merumuskan kaedah *usul al-fiqh* melalui teori induktif.[559]

Golongan yang menerima pemikiran Imam Syafi'i terbagi menjadi tiga tipologi pemikiran; *Pertama*, mazhab Syafi'i yaitu golongan ulama corak pemikiran. Contohnya, pemikiran Imam Abu Hanifah kemudian pindah mengikuti pemikiran Imam Syafi'i. Paradigma berfikir yang dibangun oleh Imam Syafi'i bersifat moderat yaitu paradigma berfikir antara liberal *(Ahl al-ra'y*) dan tekstual (*Ahl al-hadits*). *Kedua,* mazhab Hanbali, yaitu kelompok ulama yang memiliki corak pemikiran seperti Imam Syafi'i kemudian mengikuti pemikiran Imam Ahmad. *Ketiga,* mazhab Dawud Zahiri, yaitu kumpulan ulama yang corak pemikirannya seperti Imam Syafi'i kemudian merumuskan mazhab Dawud Zahiri.

Dalam melakukan pengembangan teori *usul al-fiqh* kalangan mazhab Safi'i tidak menciptakan teori baru, karena kitab *al-Risalah* merupakan sebuah kitab yang sudah sempurna yang mempunyai nilai monumental, apa lagi konflik antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i memiliki dampak yang kuat terhadap kedua pengikutnya. Atas kondisi itu, para ulama Syafi'i berusaha mempertahankan pemikiran imamnya dengan menjelaskan secara detail. Ini misalnya dapat dibuktikan dengan beberapa ulama mazhab Syafi'i, diantaranya Imam Abu Bakr al-Sayrazi (w. 330 H), Imam Abu al-Walid al-Naysaburi Muhammad b. 'Abd Allah (w. 365 H), Imam Muhammad b. 'Ali al-Qaffal al-Syasyi (w. 365 H), Imam Abu Bakr al-Jauki

[558] 'Abd al-Khalil Abu 'Abdi (1984- 1404 H), *op.cit.*, h. 22. Tentang teori induktif sudah dibahas di atas dalam pembahasan perkembangan *usul al-fiqh* Madhhab Hanafi.

[559] Taha Jabir al-'Alwani (1995-1481 H), *op.cit.* h. 55.

Muhammad b. ‘Abd Allah (w. 388 H), Imam Abu al-Ma‘alli al-Juwayni dan Syekh Ahmad Muhammad Syakir (Ahli fiqh dan *usul al-fiqh* Mesir) yang diterbitkan al-Matba’ Mustafa al-Babi al-Halabi di Mesir pada 1380 H.

(d) Perkembangan *Usul al-Fiqh* Mazhab Hanbali

Mazhab Hanbali, nama tersebut dinisbatkan dengan nama Hanbal, kakek pengasas mazhab ini. Pendiri mazhab ini adalah Abu ‘Abd Allah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal al-Syaybani, dilahirkan di Baghdad 164 H. meninggal pada 241 H. Baghdad ketika itu menjad pusat pemerintahan Bani Abbasiyyah yang dibangun Khalifah ke dua oleh Abu Ja‘far al-Mansur (w. 158 H-775 M). Pada masa itu terjadi pergolakan antara al-Amin dan al-Ma‘mun yang akhirnya dimenangkan al-Ma‘mun setelah didukung tentara farsi. Di samping menjadi pusat peradaban dan ilmu pengetahuan, Baghdad juga menjadi temapt pergolakan pemikiran antara kelompok rasionalis dan kelompok zindik.[560]

Dalam pengembaraan intelektualnya, Imam Hanbali melakukan perjalanan ke pelbagai negeri, termasuk Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Syam, Yaman dan juga belajar daripada Imam Syafi’i ketika berada di Iraq. Imam Hanbali juga pernah belajar dari murid Imam Abu Hanifah. Pada awalnya, Imam Ibn Hanbal adalah murid dari Imam Syafi’i bahkan corak pemikirannya menyerupai Imam Syafi’i, kemudian membebaskan diri dari mazhab Syafi’i dan melahirkan mazhab Hanbali atau yang dikenal dengan kelompok *Muhadditsin* yang didirikan pada tahun 164-241 H. Mazhab ini disebut juga mazhab Muhadditsin karena Imam Ibn Hanbal melakukan penyelidikan hadits, sehingga beliau berhasil mengkodifikasikan hadits dalam musnad Ibn Hanbal hingga mencapai empat puluh ribu hadits.[561]

Dasar hukum mazhab dibangun melalui lima prisip dasar, yaitu al-Qur’an, al-Hadith, fatwa-fatwa sahabat yang tidak diperselisihkan, pendapat para sahabat yang sesuai dengan nas al-Qur’an dan al-Hadits, al-Haditsal-Mursal, al-Hadits al-Da‘if dan *qiyas* dalam keadaan darurat.’’[562] Kedudukan al-Qur’an dan al-Hadits ada pada tingkatan yang sama, al-Qur’an sebagai sebuah bentuk kitab yang memuat makna yang global, sehingga fungsi hadits dalam hal ini sebagai *tabyin* al-Qur’an. Karena

---

[560] Manna‘ al-Qattan (1409 H-1989), *op.cit.* h. 378.
[561]Muhammad Hudari Bik, (t.t), *op. cit.* h. 260
[562] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t), *op.cit.*, h. 54.

itu, dalam mengeksplorasi makna yang terkandung dalam al-Qur'an, Imam Ahmad banyak menggunakan al-Hadits, sehingga para ulama menyebutnya sebagai kelompok *Ahl al-hadits* bukan golongan *Ahl al-ra'y. A*l-Nazm menempatkan Imam Ibn Hanbal setingkat Imam Bukhari, Imam Muslim dan Imam *Ahl al-hadits* lainnya, dalam bab hal ulama fiqh aliran hadith.[563]

Terdapat perbedaan antara mazhab Syafi'i dengan mazhab Hanbali dalam merumuskan hukum syarak. Mazhab Syafi'i menerima *hadits ahad* dengan syarat rawi yang meriwayatkan *thiqah wa dabit* (adil dan baik hafalannya) dan haditsnya juga sambung dengan Rasul, sementara mazhab Hanbali menerima *hadits ahad* tanpa syarat hanya sanadnya sambung dengan Rasul. Tidak sebagaimana Imam Syafi'i yang menjadikan *qiyas* sebagai satu-satunya metode ijtihad dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*, Imam Ibn Hanbal tidak memberikan ruang *qiyas* secara luas, bahkan menjadikan urutan fatwa sahabat lebih diutamakan daripada menggunakan *qiyas*.[564] Selain menggunakan metode *qiyas*, mazhab Hanbali juga menggunakan metode *istihsan*. Karena itu, *istihsan* yang dikembangkan mazhab Hanafi dengan mengambil dalil nas, ijma' dan darurah yang bertentangan dengan *qiyas* zahir, tidak mungkin bertentangan dengan pemikiran Imam Ibn Hanbal, karena hal itu merupakan anjakan paradigma berfikir dan sebagai dasar *usul al-fiqh* mazhab Hanbali.[565]

Dalam perkembangan berikutnya, kalangan ulama mazhab Hanbali merumuskan dan mengembangkan pemikiran Imam Ibn Hanbal tentang metode *istihsan*. Al-Qadi Abu Ya'la menjelaskan, Sesungguhnya *istihsan* merupakan perkataan yang berdasarkan hujah, dan sesungguhnya *istihsan* itu lebih utama-utamanya antara dua *qiyas*, hanya saja dinamakan *qiyas* dengan *istihsan* untuk membedakan antara metode *qiyas* dengan metode *istihsan* yang pada dasarnya tidak lepas dari metode *qiyas*.[566] Ibn Qudamah mendefinisikan, Berpaling dari hukum dalam suatu masalah disebabkan ada dalil khusus yang menyebabkan keberpalingan ini, baik dari ayat al-Qur'an maupun dari al-Hadits[567] atau berpindah dari ketentuan

---

[563] *Ibid*. h. 54.

[564] Muhammad Hudari Bik, (t.t.), *op.cit*. h. 290.

[565] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 335.

[566] 'Abd al-Muhsin al-Turki (1996-1416), *Usul Madhhab al-Imam Ahmad Dirasah Usuliyyah Muqarin*, cet. II, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 564.

[567] 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al- Maqdisi (1993-1413 H), *op.cit*. h. 407.

qiyas karena adanya dalil yang lebih kuat atau mengamalkan antara dua dalil yang lebih kuat.[568]

Keterangan di atas menjelaskan lahirnya pemikiran Imam Hanbali dan berdirinya mazhab Hanbali yang dipengaruhi oleh pergolakan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Berkaitan dengan hal ini, Imam Ibn Hanbal melakukan kompromi dua pemikiran dengan tidak memberikan ruang secara luas terhadap *qiyas* untuk dijadikan sebagai metode ijtihad. Di balik itu, Imam Ibn Hanbal memproklamirkan untuk kembali pada teks al-Qur'an dan al-Hadits, secara substansial melalui metode *istihsan*.

Uraian di atas menunjukkan bahwa munculnya mazhab-mazhab tersebut didasari oleh adanya konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Dengan adanya fenomena tersebut di atas, dapat dilihat melalui anjakan paradigma berfikir yang dibangunnya.

(e) Perkembangan *Usul al-Fiqh* Mazhab Dawud al-Zahiri

Mazhab Dawud al-Zahiri didirikan seorang ulama bernama Dawud b. 'Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih dikenal dengan sebutan Abi Sulayman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi'i namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, yaitu aliran pemikiran yang memahami teks nas secara zahirnya ayat (formalistik). Aliran ini kemudian disebut aliran Dawud al-Zahiri. Mazhab tersebut menetapkan bahwa sumber hukum dalam fiqh berpegang pada al-Qur'an, *al-hadits* dan ijma' yang disepakati seluruh ahli hukum, kemudian memberikan tekanan berlebihan kepada nas sampai pada peringkat paling ekstrem seraya menolak semua bentuk ijtihad (*qiyas*, *istihsan*, *maslahah al-mursalah* dan lain-lain). Ketika ada persoalan baru yang tidak ada dalil nas, mereka mempunyai pemahaman *al-asl fi al-asyya' al-ibahah* (asal semua persoalan

[568] Muhammad Sa'id Syahatah Mansur (t.t), *al-Adillah al-'Aqliyyah wa 'Alaqatuha bi al-Naqliyyah 'Inda al-Usuliyyin*, T.T.P.:T.P, h. 187. Ibn 'Aqil memberi ta'rif *istihsan* menjadi tiga : *Pertama*: Meninggalkan *qiyas* kerana ada dalil yang lebih kuat, maka metode *istihsan* ini yang benar. *Kedua*: Meninggalkan *qiyas* tanpa dalil, maka metode *istihsan* itu tidak diperbolehkan kepada sesiapa untuk mengikutinya, kerana hanya berdasarkan pada nafsu. *Ketiga*, meninggalkan *qiyas* kerana adat, dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama.

hukumnya boleh).[569] Mazhab ini mempunyai pemahaman bahwa al-Qur'an dan al-Hadits sudah mencukupi untuk memecahkan pelbagai persoalan.[570]

Dawud al-Zahiri menghabiskan masa belajarnya di Baghdad. Diantara guru-guru yang didatanginya adalah *Ahl al-hadith* Abu Thaur (w. 140 H), Sulayman Ibn Harb, 'Amr Ibn Masruq, al-Qa'nabi, Muhammad Ibn Kathir dan Musaddad ibn Musarhadi. Kemudian Dawud al-Zahiri meninggalkan Baghdad untuk belajar dengan seorang ulama *Ahl al-hadits* Ishaq Ibn Rahawayh (w. 233 H) di Nisapuri. Sekembalinya ke Baghdad, Dawud al-Zahiri menyebarkan pandangannya yang berbeda dengan ulama ahli fiqh pada masa itu, sambil menentang bentuk ijtihad seperti *qiyas*, *istihsan, maslahah al-mursalah*, bentuk *ta*'*wil* dan pemikiran yang didasarkan pada akal dan juga menentang taqlid. Pandangannya menentang *qiyas* ini mendapatkan reaksi dari pengikut al- Syafi'i sehingga Abu al-'Abbas Ibn Suraid (w. 305) menyatukan polemik menentang *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-Zahiri* untuk menjelaskan pandangan mazhab Syafi'i.[571]

Nampak terlihat bahwa Dawud al-Zahiri melakukan perlawanan pemikiran secara terbuka terhadap pemikiran yang dikembangkan mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i dengan memproklamirkan mazhab sendiri, yaitu memahami teks nas secara skripturalis, melalui pemahaman hadits. Walaupun mengambil kira terhadap hadits, tetapi para ulama Sunni tidak memandangnya sebagai Ahl al-hadits, lebih dari itu para ulama bahkan tidak mau meriwayatkan haditsnya. Hal ini karena Dawud al-Zahiri dituduh mengikut pandangan ahli kalam yang mengatakan, bahwa al-Qur'an itu makhluk, dan pandangan itu adalah bid'ah.[572] Para ulama memandang bahwa pandangan Dawud al-Zahiri itu hanya dalam pernyataan saja dan bukan dalam amaliah sehingga al-Khatib al-Baghdadi mengatakan: "Beliau orang pertama menyatakan pindah kepada arti yang zahir, ia menafsirkan *qiyas* dalam pernyataan, tetapi praktiknya beliau terpaksa menggunakan dan menamakannya dalil.[573] Pemahaman ini berkembang di Iraq dan Iran yang mempunyai posisi strategik dalam

---

[569] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 398.

[570] Ibn Khalikan (1310), *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman,* j. 2, Kaherah: TP., h. 255-257.

[571] Goldziher I, (1971), *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*, Terjemahan dan Edisi Bahasa inggeris oleh Wolfgang Behn, Leiden: T.P, h. 27-29.

[572] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 377. Tokoh terkemuka di Khurasan menduduki jabatan sebgai qadi ialah Qadi Abu al-Qasim 'Ubaidillah al-Mahamuli, seorang ulama yang tidak setuju dengan pandangan Dawud al-Zahiri, tetapi menghargai pribadinya dan mengakui pandangannya sebagai pernyataan yang sah dari semangat Islam.

[573] *Ibid.,* h. 376.

pemerintahan sehingga mampu menguasai institusi-institusi penting dalam pemerintahan, seperti posisi di pentadbiran negara, eksekutif dan yudikatif.[574] Dengan tampilnya Qadi Abu Ya'la, terjadilah kemudian pergeseran sehingga mazhab Dawud al-Zahiri digantikan posisinya oleh mazhab Hanbali.

Memasuki tahun 384-456 Hijrah lahir Ibn Hazm dengan nama lengkap 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm. Ia adalah seorang ulama yang mampu merumuskan dasar pemikiran mazhab Dawud al-Zahiri dan sekaligus penerus mazhab Dawud al-Zahiri. Ketika bukunya yang terkenal diterbitkan, yaitu *al-ihkam fi usul al-ahkam*, yang diantara kandungannya adalah menolak bentuk ijtihad dan tidak membedakan antara metode *istihsan* dengan metode *qiyas*, bahkan beliau menolak dengan bahasa ekstrem membatalkan dan mengharamkan.[575] Mazhab ini berkembang di Andalusia sampai pada abad ke-5 Hijriyyah, namun semakin berkurang pengaruhnya hingga pada abad ke 8 Hijriyyah. Meskipun mazhab ini secara institusi tidak nampak tetapi kenyataannnya pemikiran ini masih signifikan dengan adanya karyanya Imam Ibn Hazm yang masih berkembang pada masa sekarang, kitab *Usul al-Fiqh*, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* sebanyak 8 jilid, kitab fiqh *al-Muhalla* 11 jilid.

Walaupun pemikiran Imam Syafi'i mengilhami lahirnya pelbagai mazhab *usul al-fiqh*, sehingga di kalangan mazhab lain tumbuh bermacam-macam kitab *usul al-fiqh* dengan menggunakan teori yang berbeda-beda, akan tetapi perkembangan *usul al-fiqh* di kalangan mazhab Syafi'i tidaklah seberapa jika dibandingkan dengan mazhab lain. Puncaknya adalah kitab *al-Risalah* sebagai karya agung Imam Syafi'i yang dipandang sebagai sebuah kitab *usul al-fiqh* yang suci dan diagung-agungkan serta dianggap sudah final oleh kalangan mazhabnya. Mereka sudah puas dengan hasil karya imamnya, sehingga pada periode ini pengembangan karya kitab *usul al-fiqh* tidak banyak yang muncul dari kalangan mazhab Syafi'i. Kemunculan kitab *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i barulah diterbitkan setelah tahun 400 H. Jadi keadaan ini sangat berbeda dengan semangat pemikiran mazhab Hanafi yang cukup produktif, sebab pada periode ini telah muncul tiga buah kitab sebagai respon terhadap kitab Imam Syafi'i.

Perkembangan Fiqh Pada Masa Kejayaan Islam

---

[574] Goldziher I. (1971), *op.cit.*, h. 104.

[575] Abi Muhammad 'Ali b. Ahmad b. Sa'id b. Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Tahqiq Mahmud Hamid 'Uthman, j. 6, Qahirah: Dar al-Hadith, h. 998-999.

Memasuki abad dua Hijrah, terjadi peralihan era kekuasaan politik dari Bani Umayyah kepada Bani 'Abbas. Orientasi hukum syari'ah dipegang oleh para ahli hukum (fuqaha) di pelbagai bandar raya sebagai pusat pengembangan hukum, terutama di daerah-daerah Hijaz, Syria dan Iraq. Dari ketiga pusat pengembangan itu kemudian menjadi dua arus aliran utama berdasarkan negeri, yaitu aliran Hijaz dan aliran Iraq. Analisis berkaitan dengan proses pertumbuhan kedua aliran itu, secara amnya dihubungkan dengan perkembangan hadits. Para ahli hukum Iraq, atas pelbagai alasan yang dipandang terlalu ketat dalam menerima sebuah hadits sebagai alasan hukum, sehingga lebih banyak menggunakan pertimbangan akal *(ra'y)* berdasar tujuan umum syari'ah dalam merumuskan hukum. Sebaliknya, para pakar hukum Hijaz karena pelbagai alasan yang menguatkan maka mereka berprinsip lebih longgar dalam menerima hadits sebagai dasar dalam merumuskan pendapat hukumnya.

Jadi, para ahli hukum Iraq juga disebut aliran *ahl al-ra'y* dengan tokohnya al-Imam al-A'zam Abu Hanifah (90-150 H/699-767 M), sedang aliran Madinah atau Hijaz disebut sebagai penganut aliran *ahl al-hadits* dengan tokohnya Imam Malik (95-179 H/713-795 M).[576] Sebenarnya masih terdapat aliran hukum yang berdasarkan daerah, yaitu aliran Syria atau Syam dengan imamnya al-Awza'i (88-150 atau 157 H). Aliran ini tenggelam sesudah abad ke dua Hijriyyah sejurus berkembangnya mazhab Syafi'i di Syria dan mazhab Maliki di Sepanyol atau Andalusia.[577]

Proses pembukuan ilmu fiqh dan hukum-hukumnya diawali dengan usaha pengumpulan pelbagai masalah yang ada hubungan dengan satu pembicaraan tertentu, selanjutnya menerangkan sebab-sebab asas bagi hukum-hukum itu dan berdalil dengannya. Perkara ini terjadi setelah kerajaan Islam bertambah luas kawasannya dan bertambah tinggi peradabannya, sehingga timbulnya pelbagai persoalan hukum. Berbagai kejadian-kejadian hukum dan peraturan baru telah membuka wawasan yang luas terhadap penyelidikan dan fikiran-fikiran ahli ijtihad. Dalam menghadapi perubahan suasana baru ini mereka berijtihad memahami nas-nas untuk melakukan *istinbat* hukum mengenai perkara-perkara yang belum keterangannya dalam nas. Mereka berlomba-lomba melakukan ijtihad, di mana cara

---

[576] Muhammad 'Ali al-Says (t.t), *op. cit.* h. 98-99.

[577] 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 157. Aliran Auza'i digolongkan dengan aliran *Ahl al-hadith*, tetapi menurut Ibn Qutaybah, aliran ini digolongkan dengan aliran *Ahl al-ra'y*.

ijtihad dan penyelidikan mereka telah terpengaruh pula oleh cara-cara penyelidikan tokoh-tokoh yang bukan Arab yang telah masuk agama Islam dan terpengaruh pada perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan dan kesenian-kesenian dalam masyarakat Islam.

Fatwa-fatwa pakar ijtihad di zaman ini bukan semata-mata fatwa, bahkan merupakan fikiran-fikiran dan penyelidikan-penyelidikan yang cukup berdasarkan dalil dan bukti-bukti. Dengan demikian, perkembangan ilmu fiqh dan hukum-hukumnya muncul menjadi satu ilmu yang memuat masalah-masalah umum yang dapat disesuaikan dengan apa saja yang kejadiannya telah berlaku atau yang belum berlaku, bahkan ada juga hukum-hukum mengenai perkara-perkara yang tidak pernah berlaku sama sekali. Pada zaman ini juga muncul kitab-kitab fiqh yang besar yang sampai sekarang menjadi sumber rujukan dan pegangan umat muslimin.

(a) Perkembangan Fiqh Mazhab Hanafi .

Imam Abu Hanifah adalah ulama terkemuka aliran fiqh Iraq. Ketokohannya dilukiskan oleh Imam Syafi'i dengan mengatakan, Siapa menghendaki ilmu fiqh maka rujuklah kepada Abu Hanifah.[578] Fatwa-fatwa Imam Abu Hanifah dalam bidang fiqh sangat banyak, maka kitab-kitab fiqh mazhab Hanafi mengilhami lahirnya *usul al-fiqh* bermazhab Hanafi. Pengembangan teori induktif dibangun melalui fatwa-fatwa (fiqh) imam yang telah disepakati. Fiqh Hanafi mewakili jenis pemikiran fiqh Iraq yang meneruskan tradisi pemikiran dari fiqh *Ahl al-ra'y*, dengan ciri utama penggunaan kekuatan akal secara mutlak dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Untuk hal ini Imam Abu Hanifah belum sempat mengarang kitab, baik itu kitab fiqh maupun *usul al-fiqh*, hanya sekadar pemikiran dan risalah-risalah kecil, seperti *al-Risalah al-Akbar*, *Risalah al-'Alim wa al-Muta'lim, Risalah* kepada 'Uthman, *Risalah al-Radd 'ala al-Qadriyyah*.[579]

[578] 'Abu al-Fida' al-Hafiz Ibn Kathir (1998-1418), *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Tahqiq Ahmad 'Abd al-Wahab, j. 9, Kaherah: Dar al-Hadith, h. 115. Imam Abu Hanifah berguru kepada Imam Malik dan tujuh sahabat. Berkata Malik b. Ibrahim mengatakan 'Abu Hanifah lebih alim-alimnya Ahli fiqh di muka bumi, diceritakan dari al-Khatib, Imam Abu Hanifah selalu salat malam dan membaca al-Qur'an pada tiap-tiap malam, sehingga menangis, dan selama empat puluh tahun melakukan salat subuh dengan wuzu salat Isya' dan mengkhatamkan al-Qur'an hingga tujuh puluh ribu kali menisbatkan fiqh kepada Imam Abu Hanifah seperti menisbatkan ahli hadith kepada Imam Malik.

[579] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 170.

Meskipun Imam Abu Hanifah belum merumuskan pemikirannya tentang fiqh yang dibukukan dalam bentuk sebuah kitab, namun gaya pemikirannya yang tertulis dalam risalah-risalah kecil ternyata berhasil menggerakkan perubahan minda para pengikutnya sehingga mampu penyelesaian persoalan-persoalan hukum yang berkembang pada masa itu. Selain dapat diterima ahli hukum lainnya, hasil proses perjalanan perkembangan pemikiran Imam Abu Hanifah sejak awal lagi hingga sampai meninggal dunia (80-150 H), dirumuskan dan dibukukan oleh pengikutnya yang berjumlah 40 orang. Selanjutnya, dikembangkan oleh murid-muridnya yang terkenal seperti Abu Yusuf Ya‘qub b. Ibrahim b. Habib al-Ansari dinisbahkan kepada anaknya (182 H), Muhammad b. Hasan al-Syaibani (189 H), Zafir b. al-Hudayl (158 H), al-Hasan Ibn Ziyad al-Lu'lu'i. Dasar pemikiran dan kaedah yang mereka bangun dinisbatkan terhadap Imam Abu Hanifah, karena sebagai gurunya dan sekaligus sebagai pegangan dalam berijtihad, meskipun demikian mereka patut memperoleh gelaran mujtahid mutlak.[580]

Keempat orang murid Imam Abu Hanifah itulah yang paling berjasa dalam pengembangan pemikiran dan mazhabnya sehingga mazhab ini berkembang di pelbagai negara sepert Iraq, Mesir dan negara-negara lainnya.[581] Secara khusus, dua orang diantara mereka yaitu Abu Yusuf dan Abu al-Hasan al-Syaybani, dikenal dalam sejarah ilmu fiqh dengan sebutan dua imam atau sahabat, karena kepintaran dan jasanya dalam penyebaran mazhab Hanafi serta keakrabannya dengan Imam Abu Hanifah. Ada fakta yang menjelaskan, bahwa tersebarnya mazhab Hanafi dilakukan melalui pendekatan formal dan tidak formal.

Pendekatan formal, terjadi ketika Abu Yusuf Ya‘qub Ibn Ibrahim al-Ansari diangkat menjadi hakim di Baghdad pada zaman tiga khalifah, yaitu Khalifah al-Mahdi, al-Hadi dan Harun al-Rasyid. Pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid beliau menjadi Hakim Tinggi (*Qadi al-Qudat*) dengan diberi hak untuk mengangkat hakim-hakim di seluruh kekuasaan Bani Abbasiyyah. Jabatan yang tinggi ini sangat efektif untuk menyebarkan pemikiran mazhab Hanafi dalam praktik hukum. Hal ini memperkaya mazhab Hanafi dengan fatwa-fatwa dan keputusan hukum yang dikuatkuasakan sebab keputusan-keputusanya didasarkan pada rujukan hadith-hadits

[580] ‘Ali al-Khafif (91956-1376 H), *Muhadarah fi Asbab al-Ikhtilaf al-Fuqaha*, Kaherah: al-Risalah, h. 264. Hamzah al-Nasyrati (t.t), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah, h. 330. Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 47.

[581] Hamzah al-Nasyrati (t.t.), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah, h. 330. Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 47.

yang diyakini kemurniannya dan diterima oleh tokoh-tokoh *ahl al-hadits* yang mengenalnya secara pribadi.[582]

Pendekatan tidak formal. Muhammad Ibn Hasan al-Syaybani, secara intelektual berguru kepada Imam Abu Hanifah. Selanjutnya beliau mengembara dan bermastautin di Madinah sehingga mempunyai hubungan yang luas di kalangan tokoh-tokoh *ahl al-hadits* dan belajar kepada Imam Malik. Di Madinah inilah terjadi pencampuran budaya dengan minda antara pemikiran mazhab Iraq dengan mazhab Hijaz yang diperkenalkan oleh Ibn Hasan al-Syaybani. Dengan kecerdasannya dalam melakukan *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum) dan *istidlal al-ahkam* (mengambil dalil hukum), sehingga beliau mampu merumuskan metode ijtihad dengan menggunakan teori deduksi dan induksi. Selanjutnya, beliau merumuskan pemikirannya dalam bukunya yang terkenal dengan judul *al-Mabsut, al-Jami‘ al-Kabir al-Jami‘ al-Saghir al-Siyar al-Kabir* dan *al-Ziyadah*.[583] Melalui kitab-kitab tersebut di atas pemikiran mazhab Hanafi yang digagas Ibn Hasan al-Syaybani mampu menguasai khazanah pemikiran yang dikongsi dalam dunia intelektual.

Dengan dua bentuk pendekatan tersebut, pengembangan fiqh mazhab Hanafi mengalami kegemilangan sehingga tersebar di pelbagai kawasan dunia Islam melebihi perkembangan mazhab fiqh yang lain. Mazhab ini menempati kedudukan tertinggi di Iraq sepanjang masa pemerintahan Khalifah Abbasiyyah, karena merupakan sistem hukum yang paling banyak mendapat dukungan khalifah. Mazhab Hanafi merupakan mazhab resmi negara Turki Uthmani sehingga pembukuan yang merupakan kodifikasi hukum oleh negara disusun atas dasar mazhab ini. Sampai hari ini mazhab ini masih menjadi mazhab resmi bagi fatwa-fatwa di negeri yang dahulunya dikuasai oleh penguasa Uthmani, seperti Mesir, Syria dan Lubnan. Mazhab ini merupakan mazhab utama dalam persoalan ubudiyyah bagi orang-orang Turki dan orang-orang negeri lain yang dahulu berintegrasi dengan negara Turki. Mazhab ini juga diikuti oleh kaum muslimin di Balkan, Kaukakus, Afganistan, Pakistan, Turkistan, India dan Cina serta negara-negara lain yang keseluruhanya memiliki lebih dari sepertiga jumlah orang Islam di Dunia.[584]

---

[582] Hamzah al-Nasyrati (t.t.), *op.cit.* h. 336. Zarqawi Suyuti (1987), *op.cit.*, h. 118. dan Muhammad b. al-Hasan al-Hajui al-Tha'labi al-Fassi (1995-1416 H), *op.cit.*, h. 511.

[583] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 44.

[584] Subhi Muhammad Mahmasani, (1961), *Falsafah al-Tasyri‘ fi al-Islam,* T.T.P.: Dar al-Kasyaf, terjemahan Bahasa Inggeris oleh Farhat J. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden, h. 23-24.

Dalam masa kejayaan ini, murid Imam Abu Hanifah yang tersebut di atas mampu merumuskan pemikiran Imam Abu Hanifah yang ditulis dan dibukukan dalam beberapa kitab yang dikarang oleh Imam Abu Yusuf dan Imam Ibn Hasan al-Syaybani sebagai berikut:

1. *Kitab al-Athar*, karangan Abu Yusuf. Kitab tersebut memuat beberapa pembahasan, di antaranya menolak secara ilmiah terhadap tuduhan para ulama, "Bahwa fiqh Imam Abu Hanifah tidak bersandarkan pada hadith", dengan memuat hadits yang diriwayatkan oleh Imam Abu Hanifah yang sanadnya sambung kepada tabi'in, sahabat dan langsung kepada Rasulullah. Dalam kitab ini terkumpul fatwa-fatwa tabi'in di kalangan ahli fiqh Iraq yang dipilih oleh Abu Hanifah yang menghimpun 1067 persoalan. Pembahasan dalam kitab tersebut lebih banyak berbicara topik fiqh untuk dijadikan landasan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* bagi pengikut Abu Hanifah dalam berijtihad.
2. *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Abi Layl*, sebuah kitab fiqh yang memuat perbedaan pandangan antara Imam Abu Hanifah dengan al-Qadi Ibn Abi Layl meninggal pada tahun 148 H, dari perdebatan tersebut menyebar pemikiran Abu Hanifah .
3. *al-Radd 'ala Sirah al-Awza'i*, sebuah kitab yang berbicara mengenai persoalan-persoalan berhubungan dengan peperangan, baik mengenai perdamaian, keamanan, harta rampasan dan lain-lain. Dalam pembahasan hukum tersebut diterangkan perbedaan antara Imam Abu Hanifah dengan Imam al-Awza'i tentang hubungan antara orang muslim dengan bukan muslim dalam situasi perang. Abu Yusuf menolak pendapat Imam al-Auza'i dan lebih menerima pendapat Imam Abu Hanifah .
4. *Kitab al-Kharaj*, sebuah kitab yang memuat pelbagai ketentuan hukum berhubungan dengan pemerintahan, baik konsep ekonomi dalam pemerintahan Islam, konsep *siyasah syar'iyyah*, konsep pajak, harta *fai*', harta *ghanimah* dan lain-lain. Penulisan kitab tersebut mengikuti metode berfikir Imam Abu Hanifah yang dikembangkan oleh sahabat-sahabatnya, dengan menggunakan teori praktis, yaitu memberikan pengesahan hasil-hasil ijtihad terhadap masalah-masalah furu' yang telah ditetapkan oleh ulama mazhab yang mendahuluinya, serta merumuskan kaedah-kaedah usul hasil

dari pemikiran fiqh yang telah difatwakan ulamanya. Dalam hal ini ulama Hanafi menyebutkan, bahwa lafaz "am" itu menunjukkan hukum *qat'i* (pasti). Dengan demikian mereka menunjukkan secara berulang-ulang lemahnya *hadits ahad* yang menyalahi dilalah *qat'i* (penunjuk yang pasti), karena *hadits ahad* itu sifatnya zanni.

Dalam rangka melakukan perluasan teori induksi dan pengumpulan pendapat-pendapat serta karangan-karangan mazhab Hanafi, ulama mazhab Hanafi melakukan penulisan fiqh dengan melakukan penyelidikan dan kajian terhadap metode yang dikembangkan oleh ulama *Ahl al-hadits*, yakni Imam Ibn Hasan al-Shaibani. Beliau belajar pada aliran Iraq tetapi kemudian pindah ke Madinah, bertemu ulama-ulama *Ahl al-hadits* dan belajar pada Imam Malik, karena karyanya dalam menghimpun kitab-kitab mazhab Hanafi dan dalam soal penggolongan atau pembagian masalah-masalah terutama masalah fara'id. Selain itu beliau juga terkenal sebagai seorang ahli dalam memecahkan masalah-masalah hukum yang hakiki dan sebagai seorang ulama *ahli al-istinbat* dalam masalah fardu.[585] Kitab-kitab yang dihimpun oleh beliau ada dua macam:

1. Kitab-kitab yang dinukil dari ahli-ahli rawi terpercaya, disebut kutub *Zahir al-Riwayah* atau *Masa'il al-usul*. Kitab *Zahir al-Riwayah* semuanya berjumlah lima kitab yaitu *al-Mabsut, al-Jami'al-Kabir, al-Jami' al-Saghir, al-Siyar al-Kabir* dan *al-Ziyadah*. Lima kitab ini telah dihimpun dalam kitab *al-Kafi* oleh 'Abd al-Badal al-Marwazi yang terkenal dengan nama al-Hakim al-Syahid (344 H). Kitab ini kemudian disyarahi oleh Imam Muhammad b. Ahmad al-Sarakhasi (404 H) dalam kitab *al-Mabsut* yang terdiri dari tiga puluh jilid. Dari kitab-kitab *Zahir al-Riwayah* inilah *Jam'iyyah al-majallad al-ahkam al-adliyyah* mengambil sejumlah besar masalah-masalah hukum.[586]

---

[585] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.), *op.cit*. h. 44. Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 171.

[586] *Ibid*. h. 55. *Kitab al-Jami' al-Saghir,* merupakan kitab yang menghimpun pelbagai masalah fiqh yang termuat dalam empat puluh bab, diriwayatkan oleh muridnya bernama Ayyan dan Muhammad b. Sam'ah, dalam kitab tersebut di awali dengan pembahasan salat. *Kitab al-Jami' al-Kabir*, seperti *Kitab Jami' al-Saghir* hanya sahaja pembahasannya lebih luas. *Kitab al-Mabsut* iaitu sebuah kitab yang paling panjang ditulis oleh Imam Muhammad al-Syaybani memuat beberapa ribu masalah hasil daripada ijtihad Imam Abu Hanifah dan jawaban-jawabannya, dan antaranya juga membahas tentang perbedaan antara Imam Abu Yusuf dengan Imam Muhammad al-Syaybani, metodologi penulisan adanya pelbagai pembahasan didahului dengan *athar* (hadith), dan kebanyakan akhir pembahasan tentang konflik antara Imam Abu Hanifah dengan Ibn Abu Lail, *Kitab al-Sayri* membahas tentang persoalan jihad, *Kitab al-Sayri al-Kabir*, iaitu sebuah kitab yang dikarang paling akhir dalam pembahasan fiqh, Boleh dibuka dalam kitab *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, karangan Syaikh Muhammad Khudari Bik, h. 296.

2. Kutub atau *Masa'il al-Nawadir* adalah kitab-kitab yang diriwayatkan dari Imam Muhammad al-Syaybani, yakni kitab *'Aml Muhammad fi al-Fiqh al-Kasani* yang diriwayatkan oleh Syu'aib al-Kasani, *Kitab al-Raqiyyat* yang memuat masalah-masalah hukum yang pernah diajukan kepadanya ketika beliau diangkat oleh Harun al-Rasyid mengadili wanita-wanita atau suku Haruni dan *Jarjani, Kitab al-Mukharrij fi al-Khail, Ziyadah al-Ziyadah* dan *Kitab Nawadir al-Muhammad* yang diriwayatkan oleh Ibn Rustam. Selain kitab-kitab tersebut masih ada beberapa kitab lain lagi yang dianggap bagian dari *masail al-nawadir* seperti kitab *al-Mujarrad* oleh Abu Hanifah dengan riwayat muridnya bernama Imam al-Hasan Ibn Ziyad al-Lu'lu'i, *Kitab al-Radd 'ala Ahl al-Madinah wa al-Athar* yang dikarang oleh Muhammad al-Hasan.[587]

Sesudah kitab-kitab *Zahir al-Riwayah* dan *al-Nawadir* muncul kemudian gerakan penulisan secara teoritis, sistematis dan akademis, dengan menghimpun, meringkas, mensyarahi, menjelaskan pemikiran Imam Abu Hanifah, Imam Abu Yusuf, Zafar dan Husayn b. Ziyad. Selain itu, dilakukan penyelidikan juga terhadap teori *al-riwayah* dan *al-dirayah*, dengan mencari yang lebih sahih riwayatnya, lebih kuat perkataannya dan lebih unggul fatwanya. Selanjutnya dilakukan juga revisi dan penulisan ulang redaksi kalam, dengan menghilangkan pengulangan bahasa dan memperpanjang pembahasan. Gerakan teresebut dilakukan dengan harapan agar dapat difahami oleh para pelajar dengan mudah dan dapat diterima oleh masyarakat. Meskipun tidak banyak melahirkan kitab, tapi gerakan yang dilancarkan pada periode ini dapat dihimpun dalam beberapa kitab: *Mukhtasar al-Tahawi*, oleh Abi Ja'far Ahmad b. Salamah al-Tahawi (321 H). *Kitab al-Muntaha fi Furu' al-Hanafiyyah* oleh al-Hakim al-Syahid Abi al-Fadal Muhammad b. Muhammad b. Ahmad al-Maruzi, (334 H). Kitab ini pertama kali direvisi (penulisan ulang) dengan meringkas kitab-kitab mazhab Hanafi sebelumnya yang memuat perkataan Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaybani. *Kitab al-Kafi fi Furu' al-Hanafiyyah* oleh al-Hakim al-Syahid Abi al-Fadal Muhammad b. Ahmad al-Marwazi, (334 H). Kitab ini mengemas bentuk penulisan terhadap kitab-kitab sebelumnya dengan meringkas dan membuang pembahasan yang mengulang-ulang. *Mukhtasar al-Karkhi fi Furu' al-Hanafiyyah* oleh Abi al-Hasan 'Abd Allah b. al-

[587] *Ibid*., h. 54.

Husayn al-Karkhi (340 H). Kitab ini pertama kali menghimpun fiqh mazhab Hanafi dan sebagai kitab induk dari kitab fiqh mazhab Hanafi . [588]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa perkembangan fiqh mazhab Hanafi pada period kejayaan merupakan suatu keberhasilan dalam menguasai pemikiran fiqh, baik di tingkat kebangsaan maupun antarbangsa. Adapun jalur yang digunakan adalah pendekatan institusi pemerintahan dan melalui pendekatan akademik. Selain itu, juga dilakukan *istiqra'* (penyelidikan) terhadap *qawl jumhur al-Hanafiyyah* (ijma' ulama Hanafi), *fatwa al-ikhtilaf* (fatwa yang diperselisihkan), dan kualitas rawi. Oleh karena itu, fatwa yang disepakati nantinya dapat diklasifikasikan dan dijadikan rumusan metode ijtihad melalui teori induksi, manakala fatwa yang diperdebatkan tadi dijadikan fatwa *qawl al-Hanafiyyah*. Selain itu, semua aktivitas pemikiran fiqh mazhab Hanafi sejak Imam Abu Hanifah (period kejayaan/100-350 H) telah terhimpun baik secara teoritis maupun akademis, dalam tiga kitab *Mukhtasar al-Tahawi*, *Kitab al-Kafi fi furu' al-Hanafiyyah* dan *Mukhtasar al-Karkhi fi Furu' al-Hanafiyyah*. Ketiga kitab tersebut merupakan mata rantai atau penghubung periode kejayaan dengan period taqlid.

(b) Perkembangan Fiqh Mazhab Syafi'i

Melalui Imam al-Syafi'i tersusunlah kemudian satu sistem hukum Islam (fiqh) dikenal dalam kajian kesarjanaan Islam di Barat sebagai dasar teori hukum Islam klasik. Di kalangan orientalis, al-Syafi'i dikenal sebagai sarjana (intelek) yang mampu memahami seluruh permasalahan hukum di zamannya dengan pandangan luas dan persepsi yang mendalam sehingga menghasilkan suatu dimensi yang sama sekali baru dalam pemikiran hukum. Beliau akhirnya mampu pada babak sebagai *'deus ex machina'* zamannya, yang berusaha menguraikan benang-benang kusut dari sekian banyak pertentangan dan mengajukan pemecahan untuk menciptakan tatanan di luar kekacauan yang ada.[589]

[588] 'Abd al-Wahab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *Kitab al-Bahth al-'Ilmi wa Masadir al-Dirasah al-Fiqhiyyah*, j. 1, T.TP: Dar al-Syuruq, h. 264-268. *Kitab Mukhtasar al-Tahawi* adalah kitab pertama kali yang memuat pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Abu Yusuf dan Imam Muahmmad al-Syaybani, ketika terjadi beberapa pendapat antara imam-imamnya, pengarang melakukan tarjih dan menyimpulkan menurut pendapatnya. *Kitab al-Kafi* lebih mengarah pada mukhtasar kitab Imam Muhammad al-Syaybani, dengan harapan mempermudah dan menaruh simpatik terhadap para pelajar dan pengikutnya. *Kitab Mukhtasar al-Karkhi* merupakan kitab induk Madhhab Hanafi yang menghimpun fiqh Imam Abu Hanifah, yang disyarahi *Kitab al-Quduri*.

[589] Noel J Coulson (1964), *op.cit.*, h. 53.

Setiap ahli hukum yang mengikuti pandangan Syafi'i menjadi pengikut Syafi'i secara peribadi. Dengan begitu dapat dikatakan, bahwa Syafi'i menjadi pendiri aliran hukum pertama yang secara ekslusif berdasarkan individu. Syafi'i sendiri sebenarnya tidak bermaksud mendirikan suatu aliran, bahkan beliau melarang untuk mengikutinya (taqlid) atau kepada siapapun. Sikap beliau yang terkenal adalah ''*idha sahha al-hadits fahuwa mazhabi*'' (di mana ada hadits yang sahih, maka itulah aliranku).[590] Ternyata setelah Imam Syafi'i meninggal dunia, lahir dua gerakan yang dipelopori para sahabat dan para pengikutnya dalam dunia pemikiran fiqh, yaitu gerakan mengajarkan dan mengembangkan *qawl al-qadim* dan *qawl al-jadid* karena akhir hayat Imam Syafi'i meninggalkan fiqh *qawl al-qadim* dan *qawl al-jadid*.[591]

Qawl al-qadim adalah pendapat dan fatwa-fatwa fiqh yang dikemukakan Imam Syafi'i semasa datang di Baghdad kali kedua sebelum pergi ke Mesir. Beliau berhasil menyusun kitab *al-Risalah* dalam bidang *usul* dan kitab *al-Hujjah* dalam bidang fiqh. Kitab *al-Hujjah* inilah yang kemudian dikembangkan para sahabatnya dan pengikut Imam Syafi'i yang masih bertempat tinggal di Baghdad. Kini sejumlah sahabatnya memperkenalkan pandangan-pandangan Imam Syafi'i yang disusun dalam kitab *al-Hujjah*.[592] Adapun murid-muridnya di Baghdad adalah, Abu 'Ali al-Hasan al-Sabah al-Za'farani, Abu 'Ali al-Husayn al-Karabisi, Abu Thaur al-Kalbi, Imam Ahmad b. Hanbal, dan Isha b. Rawih.[593] Pada waktu berikutnya setelah kembalinya sahabat Syafi'i dari belajar kepadanya di Mesir.

Qawl al-jadid ialah pendapat dan fatwa-fatwa fiqh yang dipaparkan Imam Syafi'i semasa datang di Mesir pada 199 Hijrah. Masa yang pendek dilalui Imam Syafi'i di Mesir tetapi sangat signifikan dalam pengembangan mazhabnya dengan perbaikan *qawl al-qadim* serta pengembangan pemikirannya yang produktif dengan merumuskan temuan-temuan metode ber-*istidlal* dan ber-*istinbat* dengan hujah yang dapat dipertanggungjawabkan sesuai dengan ungkapannya, ''Meninggalkan beberapa pandangan lama yang telah dipaparkan selama di Baghdad dan mengubahnya dengan fatwa baru".[594] Pandangan-pandangan baru (*qawl al-jadid*) dituangkan secara

---

[590] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 354.

[591] Muhammad Hasan Hitu, (t.t.), *op. cit*. h. 412-413.

[592] *Ibid*., h. 408.

[593] Manna' al-Qattan, (1989-1409), *op.cit*., h. 367.

[594] Muhammad Idris al-Syafi'i, (t.t.), *al-Risalah, op.cit*. h. 11 dan 431, Maksud perkataan Imam Syafi'i tentang penyempurnaan kitab adalah *Kitab al-Risalah* dan *al-Umm*, kerana kedua-dua kitab tersebut dibukukan di Mesir setelah dari hijaz dan Iraq. Oleh itu penulis tesis merujuk pada *Kitab al-Risalah*.

sistematik dan teoritik. Dengan demikian mazhab Syafi'i mencapai kesempurnaan setelah dikembangkan oleh sahabat dan penerusnya di Mesir. Di antara murid-muridnya di Mesir yaitu Ya'qub b. Yahya al-Buwayt, Abu Ibrahim al-Muzanni, Muhammad b. 'Abd Allah b. 'Abd al-Hakam dan Rabi'ah b. Dawud al-Jizi.[595]

Dalam perkembangan berikutnya ulama mazhab Syafi'i tetap memegang teori ''melestarikan *qawl al-qadim* dan mengimplementasikan *qawl al-jadid*''. Imam Syafi'i berhasil merumuskan teori *usul al-fiqh* dalam kitab *al-Risalah* dan pemikiran ilmu fiqh yang kemudian dikodifikasikan dalam kitab *al-Umm*, dan kedua kitab tersebut merupakan karya monumental yang menjadi rujukan bagi para pengikut-pengikutnya. Dengan demikian pada periode ini mazhab fiqh al-Syafi'i mencapai tingkat kesempurnaan sebagai mazhab yang utuh dan mempunyai daya gerak menuju pengembangan yang sesuai dengan tuntutan perkembangan pada periode selanjutnya. Mazhab ini telah tegak dan kuat, siap menjawab tantangan masa sekarang dan akan datang, dengan kaedah-kaedah yang telah dirumuskan dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Oleh sebab itu, para sahabat dan pengikutnya kemudian menyampaikan ajarannya sebagai upaya pengembangan mazhab di pelbagai negeri.[596]

Menghadapi perkembangan ilmu fiqh pada periode ini, para murid dan sahabat Imam Syafi'i tidak lepas dari tantangan yang dihadapi oleh Imam Syafi'i diantaranya adalah *Ahl al-ra'y* yang menguasai wilayah Iraq dan *Ahl al-hadith* yang menguasai wilayah Hijaz. Mazhab Syafi'i hidup di tengah-tengah, baik secara geografis maupun secara pemikiran, sebab itu pertarungan wacana pemikiran dalam bidang ilmu fiqh masih dominan berlaku antara mazhab-mazhab, terutama mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i. Mazhab yang dibangun Imam Syafi'i merupakan gabungan antara mazhab Hanafi dengan mazhab Maliki, apalagi mazhab Hanafi pada periode ini masih menguasai pelbagai sektor kerajaan. Pembela dan penegak mazhab Syafi'i melakukan pengembaraan di pelbagai negeri sesuai dengan komunitas masyarakat negeri setempat. Negeri yang lebih banyak mazhab Hanafi dikirimkan sahabat yang lebih menguasai akal, sebaliknya wilayah yang dikuasai *Ahl al-hadits* dikirimkan sahabat yang lebih menguasai ilmu hadits.[597] Itulah sebabnya mengapa

[595] Manna' al-Qattan (1989-1409), *op.cit.* h. 367.

[596] Muhammad Hasan Hitu, (1984-1405), *op.cit.*, h. 410-411.

[597] Lebih masyhur-masyhurnya murid Imam Syafi'i, di Mesir Imam al-Muzanni, di Makkah Abu Bakr al-Hamidi (219 H), Abu Ishaq al-'Abbas (w. 277 H), Abu al-Walid b. Abi Jarad. Di

kehadiran mazhab Syafi'i tidak terlalu asing sehingga mudah berdampingan dengan kedua aliran.

Dalam perkembangan berikutnya, mazhab Syafi'i tersebar melalui murid-muridnya yang menjadi penerusnya di hampir di seluruh wilayah Islam. Para pengikut Syafi'i yang sejak awal mengembangkan mazhabnya di Baghdad kemudian diperkuat dengan kehadiran murid-murid baru yang sempat belajar dengan Imam Syafi'i sendiri ataupun dari generasi pertama murid Imam Syafi'i. Di antara murid-muridnya yang terkenal sebagian berada di Baghdad dan sebagian berada di Mesir, yaitu al-Hasan Ibn Muhammad Ibn al-Syabah al-Za'farani (w. 260 H), Abu A'la al-Husayn Ibn 'Ali al-Karabisi (w. 245 H). Didapati juga beberapa muridnya yaitu para ahli fiqh yang kemudian mendirikan mazhab sendiri seperti Ahmad Ibn Hanbal (w. 241H) pendiri mazhab Hanbali, Dawud Ibn 'Ali Ibn Khallaf (w. 270 H) pendiri mazhab al-Zahiri, Abu Thaur al-Baghdadi (w. 240 H) sebagai pendiri mazhab al-Thawri. Terdapat pula nama Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H) ialah ahli fiqh yang mula-mula mengikuti mazhab al-Syafi'i tetapi kemudian mendirikan mazhab sendiri, yaitu mazhab al-Tabari. Para muridnya di Baghdad menjadi penyiar mazhab qadimnya al-Syafi'i, dan yang paling terpercaya ialah al-Za'farani. Beliau menyebarkan tulisan al-Syafi'i di Baghdad yaitu *al-Risalah al-Usuliyyah*, *al-Umm* dan *Mabsut* sekalipun pendapat-pendapatnya itu telah diubah di Mesir, sampai meninggalnya pada tahun 260 H.[598]

Adapun murid-muridnya di Mesir yang paling terkenal ialah al-Buwayt yang tidak lain Yusuf Ibn Yahya dari desa Buwayt, Mesir (w. 231 H), al-Rabi' al-Muradi (w. 270 H). Beliau merupakan sahabat Syafi'i terkemuka yang menggantikan pimpinan halaqahnya, menulis *Kitab al-Mukhtasyar* yang mengikhtisarkan pendapat-pendapat al-Syafi'i dan dikatakan sebagai penulis *al-Umm* yang didiktekan oleh al-Syafi'i. al-Buwayt meninggal di Baghdad tahun 231 Hijrah dalam penjara karena berbeda pendapat dengan penguasa tentang masalah khalq al-Qur'an.[599]

Dari murid-murid Imam Syafi'i di atas, dua orang murid yang terkenal, yaitu al-Muzanni Isma'il Ibn Yahya (w. 264 H). Dia murid Imam Syafi'i yang tetap setia

---

Baghdad Abu 'Ali al-Hasan al-Sabahi al-Za'farani (w. 260 H), Abu 'Ali al-Hasan al-Karabisi (w. 256 H), Abu Thaur al-Qalb (w. 240).

[598] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 294. Subhi Muhammad Mahmasani, (1961), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam,* TTP: Dar al-Kasyaf, terjemahan Bahasa Inggeris oleh Farhat J. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden, h. 29.

[599] Ahmad Amin (t.t.), *Duha al-Islam*, j. 2, cet. 10, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 233.

mengembangkan mazhab Syafi'i, paling pintar berdebat dan berbeda pendapat atas sebagian perkara dengan Syafi'i. Dia pengarang al-*Mukhtasar Kitab al-Umm* dengan nama *Mukhtasyar al-Muzanni fi Furu' al-* Syafi'i (w. 264 H) dalam usia 89 tahun. Kitab al-Muzanni; kitab ini merupakan kitab yang pertama tersusun setelah kitab *al-Umm*, dan juga kitab ringkasan pertama kali dari kitab *al-Umm*, sehingga Imam Syafi'i mengatakan seperti yang dimuat dalam pembukaan kitab al-Muzanni, ''Muzanni penolong mazhab ku.''[600] Dinyatakan pengarang dalam mukaddimahnya, ''Saya menyimpulkan kitab ini dari ilmu Imam Syafi'i, dengan harapan untuk lebih mendekatkan pada kehendaknya." Kitab ini juga termasuk lima kitab yang terkenal di kalangan mazhab Hanafi .[601]

Adapun ulama mazhab Syafi'i yang mensyarahi *Kitab al-Muzanni*, di antaranya adalah Abi al-Tayyib Tahir b. 'Abd Allah al-Tabari (w. 445 H), 'Abi al-Futuh 'Ali b. 'Isa al-Syafi'i (w. 710 H), Abi Ishaq Ibrahim b. Ahmad al-Maruzi (w. 340 H), Abi Hamid Ahmad b. Yasyir b. Amr al-Maruzi (w. 362 H), Abi Saraqah Muhammad b. Yahya al-Syafi'i (w. 410 H), Abi 'Abd Allah Mas'ud b. Ahmad al-Su'udi (w…), Abi 'Ali al-Hasan b. Qasim al-Tabari (w 350 H), al-Imam Abi Bakr Muhammad b. Ahmad al-Syasyi (w. 507 H), Syamsy al-Din Muhammad b. Ahmad (w. 649 H), Muhammad b. 'Abd Allah al-Maruzi al-Mas'udi (w. 420 H), Abi 'Ali Husayn b. Syu'aib al-Banji (w. 430 H), Ibn 'Adlan Muhammad b. Ahmad al-Kinani (w. 749 H).[602]

Para murid al-Syafi'i apabila berbeda pendapat hanya pada persoalan *furu'* saja sebagai perbedaan penerapan *usul* yang sama. Berbeda dengan pengikut Abu Hanifah yaitu Abu Yusuf, Muhammad al-Syaybani dan Zafar kadang-kadang berbeda pendapat dengan gurunya baik itu dalam soal *furu'* maupun *usul*.[603] Meskipun demikian seperti keterangan tersebut di atas, murid-murid Imam Syafi'i ternyata banyak yang mendirikan mazhab tersendiri, gejala ini terilhami dengan adanya *qawl al-qadim* dan *qawl al-jadid* Imam Syafi'i. Dengan demikian corak paradigma yang dibangun oleh Imam Syafi'i sangat signifikan dalam perkembangan

[600] Yahya b. 'Isma'il al-Misri al-Muzanni (1998-1419), *Mukhtasar al-Muzanni fi Furu' al-Syafi'iyyat*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 3. Muhammad 'Ali al-Sayis, (t.t.), *op.cit.* h. 106.

[601] Lima kitab yang masyhur di kalangan Mazhab Syafi'i ialah: *Mukhtasar Abi Ibrahim al-Muzanni, Muhadhdhab, Tanbih, Wasit, Wajiz* dan *al-Raudah.*

[602] Yahya b. 'Isma'il al-Misr al-Muzanni (1998-1419), *op.cit.*, h. 4.

[603] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit.*, h. 374.

hukum Islam di dunia. Oleh itu, telah lahir beberapa pakar hukum bahkan muncul pelbagai mazhab tersendiri dan melahirkan beberapa kitab antaranya sebagai berikut.

1. *Kitab al-Hujjah*, merupakan kumpulan *qawl al-qadim* Imam Syafi'i yang dibacakan kepada murid-muridnya semasa berada di Iraq.
2. *Kitab al-Umm*, merupakan kumpulan *qawl al-jadid* Imam Syafi'i (204 H). *Kitab al-Umm* sebagai kitab induk yang dikarang langsung Imam Syafi'i semasa di Mesir.
3. *Mukhtasar al-Muzanni fi Furu' al- Syafi'i yyah* dikarang oleh Yahya b. Isma'il al-Misr al-Muzanni (w. 264).

Dari utersebut di atas dapat disimpulkan, bahwa proses pengembangan fiqh mazhab Syafi'i berbeda dengan proses pengembangan mazhab Hanafi. Pengembangan fiqh mazhab Hanafi lebih dinamik dan lebih strategik karena fiqh mazhab Hanafi selain menguasai dunia pemikiran hukum fiqh, juga mengusai di pelbagai institusi kerajaan. Sedang pengembangan fiqh mazhab Syafi'i hanya sekadar pengembangan dunia pemikiran hukum fiqh, dengan melakukan peringkasan dan penjelasan. Meskipun periode ini mazhab fiqh al-Syafi'i mampu mencapai tingkat kesempurnaan dengan adanya kitab *al-Umm* dan *al-Risalah* sebagai mazhab yang utuh dan mempunyai daya gerak menuju pengembangan yang terjadi sesuai tuntutan perkembangan pada period selanjutnya, namun dari aspek pengembangan mengalami hambatan karena penguasaan mazhab Hanafi di wilayah Iraq dan mazhab Malikirt yang menguasai wilayah Hijaz.

Period Taqlid /Periode Kemunduran

Sebelum mengkaji pengaruh pergolakan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i pada periode taqlid terhadap perkembangan *usul al-fiqh* dan fiqh, terlebih dahulu perlu diulas dua istilah kunci, yaitu taqlid dan ijtihad. Dari segi bahasa, taqlid bermakna ''mengikatkan kalung di atas leher'' atau ''mengikat binatang korban untuk dipotong waktu haji.'' Sementara itu, pengertian ijtihad secara lughah ialah ''meluangkan kesempatan dan mencurahkan pemikiran.'' Dalam pengertian istilah, ijtihad adalah meluangkan kesempatan dalam usaha untuk mengetahui ketentuan-ketentuan hukum dari sumber-sumbernya yang asal. Jadi, ijtihad itu kebalikannya taqlid, yaitu berbuat mengikuti pendapat orang lain tanpa

pengertian atau soal selidik atau melakukan sesuatu menurut kata orang tanpa alasan yang pasti.[604]

Lahirnya kegiatan taqlid ini sejak pertengahan abad ke empat, bertepatan setelah terbangunnya *al-madhahib al-arba'ah* sampai pada pertengahan abad ke tujuh (650 Hijrah). Perkembangan ilmu dalam pelbagai bidang telah mengalami puncaknya yang ditandai dengan lahirnya pelbagai pemikiran ilmu, rumusan metode ijthad, pembukuan kitab-kitab, perbincangan dan pengajaran di pelbagai peringkat. Di samping itu para imam mujtahid mampu mempengaruhi pemikirannya kepada murid-muridnya yang pada akhirnya terbentuk mazhab-mazhab tersendiri. Kecuali itu, adanya *ta'asub* antara masing-masing golongan, apalagi setiap muslim diharuskan mengikuti mazhab-mazhab fiqh yang telah ada di kawasan mereka berada.[605]

Akibatnya, perkembangan ilmu-ilmu fiqh mulai terhenti. Ulama-ulama pada waktu itu sudah merasa cukup dengan pengumpulan karya-karya mazhab saja, mereka membatasi diri dalam ijtihad hanya pada persoalan furu'. Setelah jatuhnya Baghdad pada pertengahan abad ketujuh Hijrah (ke-13 Masehi) ulama-ulama fiqh mazhab Sunni sepakat untuk menutup ijtihad, atas pertimbangan hanya karena rasa kekhawatiran timbulnya perselisihan pendapat yang semakin membingungkan. Akhirnya mereka merasa puas dengan eksistensi empat mazhab yang terkenal itu saja.[606]

Pada masa itu terjadi pengasingan kekuatan politik dan pertentangan yang berlarut-larut antara umat Islam yang kemudian membawa kejatuhan kekuasaan Daulah Abbasiyah atau runtuhnya Baghdad ke tangan kekuasaan Hulaku Khan. Persitiwa itu mempengaruhi perkembangan ilmu fiqh dengan fakta kemunduran yang terjadi terus menerus dari prestasi kegemilangan yang telah dicapai pada periode sebelumnya. Dorongan dari pemegang otoritas politik tidak banyak diperoleh dari para khalifah Bani Abbas yang awal. Stabilitas politik yang tidak mantap menyebabkan para raja dan Gubernur tidak memiliki perhatian dan tidak memberi kesempatan sama sekali terhadap perkembangan ilmu fiqh yang tidak semazhab

---

[604] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.,* h. 142. Boleh buka, Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h.100, Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh,* j. 2, cet. 2, Damsyiq: Dar al-Fikr, h.1146.. Boleh lihat al-Subuki (t.t.), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam'i al-Jawami'*. j. 2, h. 322, Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al- Ghazali (1997-1418 H), *op.cit.,* h. 122. Ta'rif nya berbeda-beda tetapi maksudnya sama.

[605] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 79.

[606] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.,* h. 143.

dengan mazhab yang dianut olehnya. Pada kondisi seperti ini dikatakan, bahwa situasi politik turut memberikan implikasi kepada para ahli fiqh untuk berfikir hanya pada mazhabnya masing-masing, sehingga *ta'asub* (fanatisme) antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i semakin memuncak.[607]

Faktor lain yang mempengaruhi kemunduran ilmu fiqh pada periode ini adalah faktor dalam, yaitu benturan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i yang terlalu berlebihan, sehingga mazhab masing-masing saling bersikukuh. Ulama dari tiap-tiap mazhab mengadakan ijtihad berdasarkan atas ajaran imam-imam mazhab yang dianutnya. Jika terjadi ijtihad hanya disebut ijtihad dalam bentuk mazhab tidak lepas dari ikatan pemikiran imam-imam mereka.[608] Karena fakta seperti itulah para ahli fiqh tidak lagi merasa mampu dan merasatidak perlu mengembangkan penalarannya sendiri untuk memecahkan persoalan-persoalan hukum yang dihadapi.

Seperti telah diuraikan sebelumnya, bahwa dengan terbentuknya teori *usul al-fiqh*, lapangan dan metode ijtihad dibatasi dengan sangat ketat oleh al-Qur'an, al-Hadits dan Ijma'. Ketentuan ini dilanjutkan dengan menetapkan syarat-syarat kewenangan melakukan ijtihad yang demikian tinggi sehingga tidak seorangpun dapat dianggap memiliki kelayakan yang mencukupi untuk diberi wewenang melakukan ijtihad. Hanya para ulama besar masa dahulu saja, seperti para pendiri mazhab yang dipandang memiliki kualifikasi tersebut.

Dengan berkembangnya taqlid yang menjadi ciri perkembangan ilmu fiqh pada period ini, ilmu fiqh menjadi kurang interaksinya dengan persoalan-persoalan nyata yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Pada permulaan masa Abasyiyah, perkembangan ilmu di dunia Islam menunjukkan sikap kreatif dan adaptif sesuai dengan perkembangan masyarakat. Akan tetapi perkembangan ilmu *fiqh* pada period ini cenderung semakin jauh dari realitas masyarakat. Ia terus merudum dan semakin kaku dalam bentuknya yang mundur. Hukum Islam sebagaimana dikembangkan dalam ilmu fiqh menjadi hanya bersifat teori semata-mata dan tidak mampu melayani cara-cara baru dalam hal pergaulan manusia.[609]

Pandangan yang bersifat teoritis tersebut ditambah dengan kenyataan bahwa hampir seluruh bidang hukum positif telah dibakukan menurut standar keagamaan

---

[607] Abd al-Wahab b. Khalaf, (1985). Penterjemah Yusouf Zaki Yakub, Kelantan Kota Baru: Dian Dar al-Na'in, h. 95. Muhammad Hasan Hitu, (t.t), *op. cit.* h. 355-356.

[608] Harun Nasution, *op. cit.* j. 2, h.15.

[609] A. Hanafi, (t.t), *op. cit.* h. 176.

dan etika sesuai dengan syari'ah oleh masing-masing mazhab. Para fuqaha pada periode ini kehilangan dorongan untuk mengembangkan penalaran dan merasa cukup dengan pengumpulan karya-karya mazhab saja, karena itu mereka membatasi diri dalam ijtihad hanya pada soal-soal furu' belaka. Mereka bersepakat untuk menutup pintu ijtihad atas pertimbangan hanya karena rasa kekhawatiran tumbuhnya perselisihan pendapat antara mazhab Sunni.[610] Dengan demikian secara berangsur-angfsur kedudukan ijtihad dalam metodologi perumusan hukum makin lama makin menurun, sampai akhinya seolah-olah ijtihad kehilangan sama sekali kedudukannya dalam perumusan hukum, sehingga muncul kesan seolah-olah pintu sudah tertutup bagi aktivitas ijtihad.

Pada masa itu, peradaban bangsa Arab mulai menurun dan berangsur-angsur mengalami kemunduran sehingga akhirnya mengalami kemerosotan dalam segala bidang. Disusul pula dengan meluasnya taqlid yang mengakibatkan ijtihad dalam ilmu fiqh terhenti. Ulama-ulama fiqh sudah merasa cukup dengan *ikhtisar-ikhtisar* kitab-kitab syari'at, dengan syarah-syarahnya ataupun dengan menghimpun kitab-kitab fatwa saja. Walaupun demikian, ulama-ulama mutakhir telah meninggalkan sebagian kitab-kitab yang bernilai dan memelihara kitab-kitab warisan dari ulama-ulama terdahulu.[611]

Perkembangan *Usul al-Fiqh*

Terbentuknya disiplin *usul al-fiqh* yang mengakui empat dasar hukum, yakni al-Qur'an al-Hadits, al-Ijma, *al-qiyas*, (*muttafaq 'alaih*), merupakan puncak prestasi period kejayaan Islam dan menjadi titik tolak perkembangan ilmu fiqh pada periode berikutnya yang dikenal dengan periode taqlid. Periode taqlid ini muncul bersama dengan terjadinya disintegrasi dalam bidang politik bersamaan dengan munculnya kekuasaan politik di kawasan-kawasan yang mengasingkan diri dengan kekuasaan

[610] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 36. lihat faktor-faktor ditutupnya pintu ijtihad, dimana kekacuan dalam bidang hukum Islam disebabkan oleh orang-orang yang tidak cakap dalam berijtihad melakukan kajian hukum sehingga hukum Islam tidak sesuai dengan Nas-Nas yang ada. Abdul Wahab Khallaf (1985), *Mengenal Sejarah Perundangan Islam*, penterjemah Yusoff Zaky Yacob, Kota Bharu: Dian Darunaim, h. 97-98.

[611] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 143.

politik pusat Bani Abbas. Selain empat sumber hukum yang *muttafaq* (disepakati), terdapat pula teori hukum yang *mukhtalaf* (diperselisihkan).[612]

Dengan hilangnya semangat ijtihad ini, maka sejak abad ke 4 H aktivitas para fakar hukum semakin terbatas dan hanya mempertahankan pendirian mazhabnya. Setiap ahli hukum mengikatkan dirinya pada mazhab dan menyesuaikan pendiriannya dengan pendirian mazhab yang diikutinya baik dalam teori ushul fiqh maupun dalam fiqhnya. Jika pun berijtihad, maka ijtihadnya hanya berada dalam ruang lingkup mazhab sesuai dengan semangat imamnya, pemikiran dan dasar-dasar yang melandasi pandangan mazhabnya. Hal inilah yang dimaksud dengan taqlid pada mazhab, ketika *muqallid* memandang bahwa pendirian mazhab itu seolah-olah syari'ah yang wajib diikuti. *Muqallid* yakin akan kebenaran mazhabnya dan jika tidak yakin, maka tidak sah taqlidnya. Sebaliknya ia juga yakin akan kesalahan pandangan yang berbeda dengan mazhabnya, sebab kalau tidak demikian berarti ia berpendapat mazhabnya tidak benar.[613]

Beberapa ulama pada periode ini sesungguhnya tidak kalah dibandingkan dengan ulama-ulama sebelumnya dalam hal pendalaman terhadap al-Qur'an, al-Hadith, ketajamannya dalam bidang *usul al-fiqh* dan metode-metode *istinbat* (menggali hukum dari sumbernya). Tetapi mereka tidak memiliki kebebasan-kebebasan berfikir seperti yang dimiliki para pendahulunya. Oleh karena itu, setelah para fuqaha sendiri bersikap menjadi pendukung-pendukung mazhab yang diikutinya, karya-karya ilmiah mereka terbatas hanya pada pendapat-pendapat imam pendiri mazhab. Misalnya dalam hal penertiban dan pengertian masalah yang sudah ada, pemisahan antara pendapat yang kuat dengan yang tidak kuat, penyusunan ikhtisar kitab-kitab fiqh karya ulama sebelumnya *mukhtasyar* dan matan-matan yang kadang-kadang sulit difahami karena diulas secara singkat seperti rumus-rumus, kemudian penjelasan terhadap matan-matan tersebut (Syarh). Penjelasan ini dijelaskan lagi atau diberi catatan (*Hasyiyah* atau *Ta'liqah*).[614]

---

[612] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, TTP.TP., h. 17. Wahbah Zukhaili, (t.t), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, Beirut: Dar al-Fikr, h. 733-734. Teori ijtihad yang diperselisihkan di kalangan ulama *Usul al-Fiqh,* teori *istihsan, maslahah al-mursalah, al-istishab, al-'urf, Syar' man Qablana, Madhhab al-Sahabi, al-Dhari', Adillah Ukhra fi al-Fiqh al-Mukhtalaf fiha wa Masadir fiqhiyyah ghayr syar'iyyah.*

[613] Yusuf Musa (t.t.), *al-Fiqh al-Islami Madkhal li Dirasatih,* Kaherah: Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 56-57.

[614] A. Hanafi (1970), *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, h. 176. Boleh dilihat Yusuf Musa (t.t.), *op.cit.*, h. 58.

Ketika aliran taqlid ini diterima oleh masyarakat, maka aktivitas ilmu fiqh dan *usul al-fiqh* yang dilakukan oleh ulama hanya menjurus kepada ajaran-ajaran yang terdapat dalam masyarakat dan apa-apa yang ditinggalkan oleh ulama sebelumnya. Mereka hanya mengkaji pemikiran ulama sebelumnya dari segi metodologi dan hukum-hukam fiqh, lalu menganalisis dan memerinci lagi perbincangan dan ulasan terhadap pemikiran imam-imam mazhab tertentu yang menyebabkan skop metodologi hukum Islam yang difahami terbatas kepada satu mazhab saja. Pola seperti itu terus memengaruhi pemikiran fiqh masyarakat Islam masa-masa kemudian, sehingga bertapak aliran mazhab Hanafi, mazhab Maliki, mazhab Syafi'i dan mazhab Hanbali. Meskipun demikian dari pelbagai mazhab tersebut di atas ilmu *usul al-fiqh* pada periode ini secara teori terbahagi menjadi dua mazhab, yaitu Hanafi dan mazhab *Mutakalimin*.[615]

(a) *Usul al-Fiqh* Mazhab Hanafi

Seperti dalam keterangan di atas, corak pemikiran Imam Abu Hanifah disandarkan pada *ra'y* saja dan beliau tidak menulis pendapat-pendapat secara sistematis. Hal demikian memberikan peluang terhadap para murid-muridnya untuk merumuskannya dengan karekter pemikiran yang diwarisi Imam Abu Hanifah. Para Imam mazhab Hanafi menjawab persoalan-persoalan baru yang belum mendapatkan kepastian hukum dengan merujuk pada risalah-risalah yang pernah didapati dari Imam Abu Hanifah. Mereka tidak melakukan kajian hukum secara bebas seperti yang dilakukan oleh Imam Abu Hanifah. Penulisan kitab-kitabnya disandarkan pada pendapat imam mereka. Kitab tersebut mengalami reduksi dengan penulisan ulang yang diberi catatan-catatan maupun penjabaran-penjabaran, sehingga tidak ada hal yang baru dalam penulisan ulang sebuah kitab.[616]

Meskipun periode taqlid ini dianggap mengikuti imam-imam sebelumnya, tetapi mazhab Hanafi melakukan gerakan perbaikan dengan merumuskan pemikiran metode Imam Abu Hanifah yang telah dikembangkan oleh Imam Abu Yusuf dan Abu Hasan al-Syaybani. Kedua ulama ini mampu membangun mazhabnya, kemudian dirumuskan melalui rumusan teori *usul al-fiqh* secara baku sebagai pegangan para mujtahid dalam melakukan *istinbat* hukum dan *istidlal* hukum dalam

---

[615] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, *op.cit.*, h. 17-18.
[616] Hamzah al-Nasyrati (t.t), *op.cit.*, j. 6, h.352- 354.

beberapa kitab, *Kitab al-Athar*, karangan Abu Yusuf, *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Abi Laili*, *al-Radd 'ala Siyar al-Auza'i*, *Kitab al-Kharaj* yang kemudian dirumuskan dalam dua buah kitab yang terkenal *Usul al-Karkhi* karangan Abi al-Hasan al-Karkhi (340 H) dan *Kitab Usul al-Jassas al-Fusul fi al-Usul,* tulisan Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al-Razi (w 370).[617]

Gerakan yang terjadi pada periode ini memiliki beberapa aspek, diantaranya rumusan kaedah usuliyyah yang baku dengan menggunakan teori induktif sebagai pijakan dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*. Rumusan teori *istihsan* dan menolak pemikiran Imam Syafi'i, dengan harapan agar dapat difahami oleh para pelajar dengan mudah, dapat diterima oleh masyarakat, dan dapat dimengerti oleh golongan yang menolak dan mengharamkan metode *istihsan*.

Teori induktif dalam merumuskan kaedah *usul al-fiqh* melalui rumusan fatwa-fatwa Imam Abu Hanifah, yang telah diriwayatkan oleh muridnya, kemudian dilakukan perbandingan pendapat yang berbeda antara mereka, dan menggunakan dua pendekatan, yaitu metode *''al-Riwayah"* dan metode *''al-Dirayah''*. Pendekatan dua teori tersebut berbeda antara periode kejayaan dengan periode taqlid. Dalam periode kejayaan hukum diriwayatkan dari Imam Abu Hanifah yang telah dibukukan dalam kitab *zahir al-riwayah* yang semuanya berjumlah lima kitab, yaitu *al-Mabsut, al-Jami' al-Kabir, al-Jami' al-Saghir, al-Siyar al-Kabir* dan *al-Ziyadah*. Kelima kitab ini telah dihimpun dalam kitab *al-Kafi,* oleh 'Abd al-Badal al-Marwazi yang terkenal dengan nama al-Hakim al-Syahid (344 H). Pada period taqlid kodifiasi hukum lebih lengkap dan sistematik, karena hukum di kalangan mazhab Hanafi sudah tersusun rapi dalam *Kitab al-Kafi*. Selanjutnya kitab ini disyarahi oleh Imam Muhammad b. Ahmad al-Sarkhasi (404 H) dalam *Kitab al-Mabsut* yang terdiri dari tiga puluh jilid. Di samping mengkaji dan menganalisis hukum-hakam yang disepakati dan diikhtilafkan di kalangan mazhab Hanafi, merka juga mengambil fatwa-fatwa ulama *muta'akhirin* terhadap hukum-hakam yang tidak dijumpai dalam fatwa ulama *mutaqadimin*.[618]

Rumusan kaedah *usuliyyah* dengan teori induktif dilakukan melalui fatwa Imam Abu Hanifah yang disepakati. Adapun hukum-hakam yang diikhtilafkan di

---

[617] Kedua-dua kitab tersebut pertama kali membukukan *usul al-fiqh* secara lengkap daripada Madhhab Hanafi sekaligus sebagai pegangan imam-imam Madhhab Hanafi dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan menjadi rujukan terhadap kitab-kitab *usul al-fiqh* sesudahnya.

[618] Hamzah al-Nasyrati (t.t), *op.cit.*, h. 353.

kalangan mazhab Hanafi tidak dijadikan sebagai dasar pijakan. Hal ini dapat dilihat persoalan talak di mana seorang laki-laki berkata kepada isterinya : ‘‘Sungguh saya rujuk kepada engkau kemarin’’, kemudian isterinya mengingkarinya. Jika isteri masih dalam masa *‘iddah* (masa menunggu), maka pengakuan suami yang dapat diterima, karena pengakuan suami itu masih dalam kekuasaannya. Jika pengakuan suami itu sesudah habisnya ‘*iddah* dan perempuan mengingkarinya, maka pengakuan isteri yang dapat diterima, karena pengakuan suami tidak dalam wilayahnya, dan tidak berlaku sumpah kepada perempuan sama sekali. Putusan tersebut adalah pendapat Imam Abu Hanifah yang berbeda dengan Abu Yusuf dan al-Syaybani.[619] Ketentuan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk merumuskan kaedah *usuliyyah*. Akan tetapi jika hukum-hakam yang ditetapkan antara Imam Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya tidak terjadi ikhtilaf, maka ketetapan hukum itu dijadikan sebagai rumusan kaedah *usuliyyah* dengan teori induktif.

Teori *Istihsan*. Para ulama mazhab Hanafi mengatakan, bahwa secara etimologi, *istihsan* tidak mengundang perbedaan di kalangan ulama, karena apabila ditelusuri lafaz *istihsan* itu bersumber daripada teks nas. Di samping itu para fuqaha banyak menggunakan lafaz *istihsan*. Bahkan Imam Syafi’i sebagai ulama yang pertama kali menentang metode *istihsan* menggunakan lafaz *istihsan*.[620]Adapun mengenai pengertian *istihsan* sebagai metode ijtihad, kalangan ulama mazhab Hanafi tidak dijumpai perbedaan. Istihsan itu sendiri adalah, dua *qiyas* yang mengandung *ta’arud* (pertentangan) yang kuat pengaruhnya itu disebut *istihsan* dan yang lemah itu adalah *qiyas*. Al-Sarakhsi menambahkan, menggugurkan dalil yang lemah sebagai *qiyas* dan mengambil dalil yang kuat sebagai *istihsan*. Al-Dabusi dan Al-Bazdawi menambahkan, perpindahan itu adakalanya kepada teks nas, ijma’, darurat, *qiyas khafi*, sementara menurut al-Sarakhsi selain dari *qiyas* khafi.[621] Dalam hal ini al-Dabusi dan al-Bazdawi nampak mengembangkan teori *istihsan* yang telah diformulasikan Imam Abu Hanifah sambil menambah *istihsan* bi *al-qiyas al-khafi*.

---

[619] Muhammad ‘Ala’ al-Din al-Samarqandi (1999), *Tuhfah al-Fuqaha li ‘Ala’ al-Din al-Samarqandi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 180.

[620] al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit*. h. 190 dan Fakhr al-Islam ‘Ali b. Muhammad al-Bazdawi (2001-1412), *Taqwim al-Adillah Usul al-Bazdawi*, *bab istihsan*, Beirut : Dar al-Kitab al-‘ilmiyyah, h. 404-406.

[621] Abi Zaid ‘Abd Allah b. ‘Umar al-Dabusi (2001-1421), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. *Bab al-Qawl fi al-istihsan*. Muhammad al-Bazdawi (2001-1412), *op.cit.*, *Bab al-qiyas wa al-istihsan,* h. 4-5, al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 190.

Berkenaan dengan *istihsan bi al-qiyas khafi*, Imam Bazdawi berargumentasi dengan memberi perbandingan *qiyas jalli* seperti kehidupan dunia, jiwa, penglihatan mata. Manakala *qiyas kahfi* itu seperti kehidupan akhirat, hati, dan akal, maka yang diunggulkan yang *batin* (samar) yang mempunyai pengaruh nilai yang kuat, *al-dawam al-khulud* (yang tetap itu akan kekal).[622] Tambahan lagi, al-Bazdawi menberikan contoh suatu fenomena hukum tentang ''burung nasar dan burung rajawali'' sama-sama binatang buas dalam hal dagingnya yang najis (tidak boleh dimakan) karena memangsa jenis-jenis binatang lain. Oleh karensa itu, menurut *qiyas zahir*, sisa minuman binatang buas seperti singa, harimau kumbang dan serigala tergolong najis. Akan tetapi *istihsan* mengacu pada *qiyas khafi* (*qiyas* yang samar). Jadi, sisa minuman binatang buas adalah najis karena bercampur dengan air liurnya. Sedang najisnya air liur itu karena bertemu dengan daging yang najis. Berbeda halnya dengan burung liar. Ia meminum dengan paruhnya, sehingga air liurnya tidak menitis ke dalam air sisa minumannya. Kesimpulannya, sisa minumannya tidak boleh dihukumi najis dengan pertimbangan binatang itu bukan *najis 'ain* (zatnya tidak najis), dengan dalil boleh mengambil manfa'at binatang buas menurut syarak, dan juga dengan pertimbangan bahwa tulang makhluk yang mati itu suci, apalagi masih hidup.[623]

Metode *istihsan* di kalangan mazhab Hanafi berbeda-beda. Dabusi menggunakan *teori tarjih*, yaitu mentarjih berlawanan antara dalil dengan *qiyas*, adakalanya *qiyas* dengan *nas*, *qiyas* dengan *darurat*, *qiyas* dengan ijma', *qiyas* dengan *jalli* dan *qiyas* dengan *khafi*, hasil dari pelaksanaan *tarjih* wajib diamalkan. Mengikut al-Sarakhsi, menggunakan teori *takhsis* ketika terjadi *ta*'*arud* antara dua dalil.[624] Perbedaan istilah tersebut tidak melahirkan rumusan hukum, karena hanya berbeda dari aspek makna, tetapi anjakan paradigma berfikir sama saja.

Pada period ini, tipologi pemikiran ulama mazhab Hanafi tidak bersifat liberal seperti Imam Abu Hanifah ketika merumuskan hukum. Mereka sangat dipengaruhi pemikiran Imam Abu Hanifah, seperti al-Dabusi dan al-Sarakhsi berkenaan *istihsan bi al-nas* mengambil rujukan yang dikatakan Imam Abu Hanifah Misalnya dalam persoalan puasa orang yang lupa, menurut Imam Abu Hanifah

---

[622] Muhammad al-Bazdawi (2001-1412), *op.cit.*, h. 8.
[623] *Ibid.*, h. 9-10.
[624] al-Sarakhsi (1997-1418), *op.cit.*, h. 191-193. al-Dabbusi (2001-1421), *op.cit.* h. 404-406.

puasanya tidak batal berdasarkan teks al-Hadits.[625] Begitu juga Muhammad al-Bazdawi tentang perselisihan orang yang menjual dan membeli. Perselisihan penjual dan pembeli terhadap transaksi jual beli sebelum pihak pembeli menerima barangnya, tentang besarnya harga, maka menurut *qiyas zahir*, yang wajib mendatangkan saksi ialah penjual sebagai pihak yang menggugat.[626]

Al-Dabusi merumuskan istilah *istihsan* bi *al-nas*, *istihsan* bi *al-ijma‘ istihsan bi al-Darurah* dan *istihsan bi al-qiyas khafi*. Pada mulanya istilah tidak lahir pada mazhab Hanafi, hanya saja *al-Jassas* menggunakan nama *takhsis*, yaitu *takhsis al-hukm bi al-nas, takhsis al-hukm bi al-Ijma’, takhsis al-hukm bi al-qiyas*. Pemikiran al-Dabusi dan al-Bazdawi bersifat independen karena berusaha meredakan ketegangan pergolakan pemikiran antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi’i. Pemikiran yang dimuat dalam kitabnya tidak menyinggung kritikan Imam Syafi’i terhadap Imam Abu Hanifah bahkan tidak membela metode *istihsan*. Ia hanya sekadar memaparkan teori *istihsan* yang sebenarnya dengan rumusan *istihsan* dan *qiyas* itu yang tidak ada bedanya, hanya saja meninggalkan *qiyas zahir* dan mengambil *qiyas khafi* karena dianggap lebih kuat pengaruhnya. Hal demikian itu disebut *mustahsan* (yang baik) menurut syarak yang kemudian disebut *istihsan*. Istilah tersebut merupakan *isti‘arah* seperti halnya sembahyang yang bermaksud do’a atau puasa yang bermaksud menjaga dari makan dan minum. Begitu pula *istihsan* dan *qiyas* adalah *manahij istinbat*, ketika dihadapkan antara dua dalil yang bertentangan, yang lebih kuat itu adalah *qiyas* dan yang kuat itu *qiyas*.[627]

Tanggapan ulama mazhab Hanafi terhadap pergolakan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i lebih bijak bahkan cenderung ada upaya untuk menemukan kesamaan di antara keduanya. Hal ini dapat dibuktikan ketika ulama mazhab Hanafi seperti Bazdawi, al-Dabusi dan al-Sarakhsi memaparkan konsep teori *istihsan* dengan bahasa yang cukup halus dan tidak menggunakan bahasa yang vulgar. Kemunculan *istihsan* itu karena ada dua ayat *al-muta‘aridaini* (kontradiktif), kemudian dalil yang lemah digugurkan dan dalil yang lebih kuat diambil. Dalil yang lemah merupakan dalil *qiyas* sementara dalil yang kuat adalah dalil *istihsan*.[628]

---

[625] *Ibid.*, h.192.

[626] al-Bazdawi ‘Ala’u al-Din ‘Abd al-‘Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar ‘an Usul Fakhr al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, h. 18.

[627] al-Dabbusi (2001-1421), *op.cit.* h. 404-406.

[628] al-Jassas (2000-1420), *op.cit.* h. 192-195, al-Bazdawi (2001-1412), *op.cit.*, h. 3-5, al-Dabusi (2001-1421), *op.cit.* h. 404-406.

Perpindahan itu diistilahkan dengan teori *takhsis* dan *tarjih*. Meskipun kritikan yang disampaikan ulama Hanafi dilancarkan dengan bahasa yang halus, namun secara implisit mereka tetap menolak teori *qiyas* yang dibangun Imam Syafi'i dan mengunggulkan teori *istihsan* yang dibangun Imam Abu Hanifah ketika membuat perbandingan antara teori *istihsan* dengan teori *qiyas*.

Kemunculan kitab-kitab *usul al-fiqh* mazhab Hanafi merupakan implikasi lanjutan dari konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Hal ini disebabkan teori yang dibangun menggunakan teori induktif yang telah dilakukan oleh Imam Abu Hanifah dan rujukan fiqh yang dijadikan pedoman adalah hasil ijtihad ulama mazhab Hanafi. Jadi, setiap pembahasan yang terdapat dalam kitab mazhab ini senantiasa membincangkan metode *istihsan*, meskipun formulasi *istihsan* berbeda-beda di antara mereka tetapi maknanya sama; mereka merumuskan teori *istihsan* menjadi disiplin ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dalam merumuskan kaedah *usuliyyah* dan melakukan *istinbat* hukum dari teks (al-Qur'an dan al-Hadith) dan ijma'. Selain itu juga agar dari kalangan ulama mazhab Syafi'i dan ulama mazhab lain dapat menerima *istihsan* sebagai metode ijtihad dan tidak membantah secara terbuka metode *istihsan* seperti yang dikatakan Imam Syafi'i.

Pada periode taqlid, meskipun ada upaya perumusan istihasan secara teoritis, akademi dan sistematik, namun perkembangan *usul al-fiqh* pada periode ini tetap memendam konflik pemikiran, karena masih terjadi perdebatan wacana di kalangan ulama *usul al-fiqh*. Di sisi lain, perkembangan *usul al-fiqh* mazhab Hanafi menujukan pergerakan yang sangat dinamik dengan adanya gerakan perumusan ulang atas pemikiran imam-imamnya yang terdahulu dalam kitab-kitab *usul al-fiqh*. Adapun kitab-kitab *usul al-fiqh* yang dibukukan pada periode ini sebagai berikut :

- *Kitab Taqwim al-adillah fi usul al-fiqh*. (*الفقة أصول في الادلة تقويم*) karangan Abi Zaid 'Abd b. 'Umar al-Dabusi (w. 430 H).
- *Usul al-Sarakhsi* (السرخسي أصول), karangan Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi (w. 490 H).
- *Mizan al-Usul fi Nata'ij al-'Uqul* (العقول نتائج في الأصول ميزان), karangan Syams al-Din Abu Bakr Muhammad b. Ahmad al-Samarqandi (w. 539 H).
- *Al-Muntakhab fi Usul al-mazhab* (المذهب أصول في المنتخب), karangan Hisyam al-Din Muhammad b. Muhammad b. 'Umar al-Akhsiki (w. 644 H).

- *Manar al-Anwar* (الأنوار منار), karangan Hafiz al-Din Abi al-Barakat ‘Abd Allah b. Ahmad al-Nasafi (w. 710 H).
- *Usul al-Bazdawi* (البزدوي أصول), karangan Fakr al-Islam ‘Ali b. Muhammad al-Bazdawi (w. 482 H).
- *Al-Mughni fi usul al-fiqh* (الفقه أصول في المغني), karangan Jalal al-Din ‘Umar b. Muhammad al-Khabbazi al-Khajnadi (w. 671 H).
- *Mirqat al-Wusul ila ‘Ilm al-Usul* (الأصول علم الى الوصول مرقات), karangan Muhammad b. Faramiz, yang dikenali pula dengan nama Khasr (w. 885 H).

(b) Perkembangan *Usul al-Fiqh* Mazhab Syafi’i

Setelah berhasil merumuskan pemikirannya secara spesifik menjadi metode ijtihad, apa yang dilakukan Imam Syafi’i tersebut lebih banyak bermanfaat terhadap perkembangan hukum Islam di dunia, karena rumusan yang dibangun olehnya menjadi neraca ijtihad. Walaupun perkembangan pada arus ini berjalan dengan pantas dan laju sehingga seolah-olah beralih dari suatu masalah yang mudah menjadi rumit. Pada akhirnya menjadi belenggu dan tali pengekang terhadap dinamika ijtihad. Syarat-syarat ijtihad diperketat, kaedah-kaedah *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam* dipersukar, kedudukan *qiyas* dan penalaran analogi (*al-‘aqliyyah al-qiyasiyah*) semakin meluas. *Qiyas* bahkan dipakai sebagai satu-satunya metode ijtihad, mengecilkan dalil dan kaedah-kaedah lain serta menafikan teori ijtihad yang lain. Jadi, upaya menuju titik persamaan semakin menjauh, sehingga kemudian munculah istilah mengharamkan dan membatalkan metode *istihsan* yang sangat efektif mempengaruhi ulama mazhab Syafi’i. Dari situlah kemudian lahir pelbagai kegiatan ilmiah yang mengedepankan fanatisme kepada imam dan mazhabnya.[629] Oleh karena itu, dampak pemikiran Imam Syafi’i terhadap perkembangan pemikiran *usul al-fiqh* pada period ini meliputi perkembangan pemikiran metodologi hukum Islam dan perkembangan pemikiran metode *istihsan*.

Metodologi Hukum Islam. Perkembangan metodologi hukum Islam oleh Imam Syafi’i dirumuskan dalam kitab *al-Risalah* yang memperoleh sambutan luar biasa, tidak hanya di kalangan mazhab Hanafi saja, tetapi juga mazhab-mazhab yang lain, seperti mazhab Maliki, Hanbali, Dawud Zahiri, Mu‘tazili, Syi’ah. Oleh karena

[629] ‘Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1992), *op.cit.* h.126.

itu banyak golongan yang mengikutinya, sehingga disebut juga metode jumhur ulama. Selain itu, rumusan yang dibangun melalui pendekatan filosofis, bahasa, sejarah, disebut aliran ''*al-mutakallimin''*, yaitu metode yang terilhami daripada pemikiran imam Syafi'i, dan teori tersebut dinisbahkan kepada Imam Syafi'i.[630] Mazhab *mutakallimin* mengasas kaedah-kaedah landasan teori untuk menggali hukum-hakam yang bisa dilaksanakan mengikut sumber asasnya. Kaedah-kaedah yang mereka bangun digunakan untuk mengkaji *uslub-uslub* bahasa dan dalil-dali syarak dengan tidak menafikan rasionalitas. Metodologi yang dipakai oleh mazhab ini adalah metode teori yang independen dan berdiri sendiri karena kaedah-kaedah *usul al-fiqh* yang mereka bangun mampu menghasilkan hukum tanpa terpengaruh oleh pemikiran mazhab luar.[631]

Mazhab *al-Mutakallimin* berdiri sendiri melalui rumusan yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, ketika menerapkan kaedah-kaedah yang telah dirumuskan untuk mengeluarkan ketentuan hukum-hakam secara konsekuen sesuai dengan ketentuan kaedah yang telah diformulasikan. Usaha ini dilakukan tanpa sebarang pengaruh dari hasil *istinbat* mazhab lain, atau tanpa sebarang kaitan dengan pendapat imam tertentu, ataupun menisbatkan terhadap imam mereka. Oleh itu, tidak heran apabila terjadi perbedaan antara hasil dari implementasi kaedah-kaedah dengan ketentuan imam mereka, atau tidak mustahil akan terjadi perbedaan antara Imam Syafi'i dengan para pengikutnya dalam memberikan batasan kaedah-kaedah *istinbat* hukum.[632]

Periode ini terkait dengan konflik pemikiran pada periode sebelumnya, yakni mengenai tesis Imam Abu Hanifah tentang *istihsan* sebagai metode ijtihad, kemudian Imam Syafi'i melakukan antitesis menggunakan bahasa provokatif dengan cara mengharamkan dan membatalkan metode *istihsan*, kemudian dijawab oleh Imam *al-Jassas,* ''bahwa sebenarnya Imam Syafi'i tidak mengerti hakikat makna *istihsan* yang sebenarnya, karena apabila mengarti tentunya tidak akan berbicara seperti itu," kemudian dijawab oleh Imam al-Ghazali bahwa berbincang metode hukum tanpa asas itu mustahil.[633]

---

[630] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *Usul al-Fqh al-Islami fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adillah al-Ahkam wa Qawa'id al-Istinbat*, Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 40.

[631] *Ibid.*

[632] *Ibid*. Abd al-Wahab Ibrahim Abi Sulayman (1984 M), *al-Fikr al-Usul Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah,* cet. 2, Jeddah: Dar al-Syuruq. h. 457.

[633] al-Ghazali (1997-1418), *op.cit*. h. 213.

Berkenaan dengan metode *istihsan,* terdapat beberapa topik yang menjadi perdebatan di kalangan pengikut kedua mazhab tentang metode *istihsan* dan pengaruhnya. Sebenarnya di kalangan pengikut mazhab Hanafi lebih banyak yang mempertahankan sambil mengemas dan menjelaskan perkara-perkara yang menjadi kemusykilan mengikuti pandangan kalangan mazhab Syafi'i. Sebaliknya, kalangan mazhab Syafi'i lebih bersifat menyerang dan dengan begitu agresif menggugat pemikiran *istihsan* mazhab Hanafi. Di antara perkara yang menjadi perdebatan adalah:

Dalil istihsan. Semua bentuk dalil metode *istihsan* yang diungkapkan ulama mazhab Hanafi, mulai dari al-Qur'an (surah al-Zumar: 18-55), al-Hadits, ijma' hingga interpretasi lafaz *ahsanah* dan kalam *ahsana ma unzila ilaikum*, yang terdapat dalam teks al-Qur'an, sebagai metode *istihsan* yang harus dilaksanakan yang ditolak oleh Imam Ghazali dengan argumentasi bahwa kedua ayat itu bukanlah dalil *istihsan,* dan *ahsanah* dalam ayat tersebut bukan bermaksud metode *istihsan*, tetapi hukum yang berdasarkan teks nas.[634]

Pengertian Istihsan. Meskipun ulama mazhab Hanafi berusaha untuk mengemas dan merumuskan pengertian *istihsan*, tetapi golongan ulama mazhab Syafi'i masih melakukan bantahan dan berpandangan miring, bahwa semua bentuk *istihsan* yang dirumuskan oleh ulama Hanafi ditanggapi negatif. Contohnya, bantahan yang dimuat dalam kitab *al-mu'tamad,* pengarang menirukan *istihsan* merupakan perpindahan hukum dari metode yang satu kepada metode lain yang lebih kuat. Muhammad b. 'Ali di dalam kitabnya menyatakan perpindahan itu tanpa asas dan hanya didasarkan atas keinginan.[635] Dia juga mengkritik bentuk *istihsan* yang bersifat makna, yakni ketika terjadi *i'tirad* antara makna dan zahir dalam teori *istihsan,* dalam mazhab Hanafi disebut *qiyas al-khafi* berlawanan dengan *qiyas al-jalli* dalam hal ini dimenangkan *qiyas* yang lebih kuat pengaruhnya, walaupun *qiyas al-khafi* bertentangan dengan konsep pemikiran ulama mazhab Syafi'i, *"Idha ta'arada nass al-ayah wa ruhu al-ayah quddimah zahir al-ayah*", sekiranya bertentangan antara makna lafaz yang tersurat dengan lafaz yang tersirat, maka

---

[634] *Ibid*. h. 213-214.

[635] Abi al-Husayn Muhammad b. 'Ali (1965-1385), *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh,* j. 3, Damsyiq: TP. h. 838.

dimenanangkan makna tersurat.[636] Jadi bentuk *istihsan* yang didefinisikan suatu perpindahan dari *qiyas* yang satu terhadap *qiyas* yang lain adalah batal, karena ketika melakukan perpindahan dari nas yang satu kepada nas lain yang dianggap lebih baik, maka nas yang ditinggalkan itu dianggap tidak baik.[637]

Dua ayat yang dijadikan dalil *istihsan* oleh para ulama yang menyokong dan menggunakan metode ini, yang mencantumkan lafadz *ahsanah* adalah metode *istihsan* dalam *istinbat al-ahkam* dan ber-*istidlal*. Imam Ghazali menolak pandangan seperti itu, sebaliknya ayat tersebut bukan dalil metode *istihsan*, sebab ayat tersebut memerintahkan dalam ber-*istidlal al-ahkam* dan ber-*istinbat al-ahkam* harus dengan al-Qur'an dan al-Hadits. Maksud lafaz *ahsanah ma unzila ilaina* yaitu mengikuti dalil nas dan menganggap baik *ibtal al-istihsan* (membatalkan metode *istihsan*). Manakala *istihsan* menurut Imam Ghazali, *istihsan* itu bukan keluar dari fikiran seseorang, tetapi setiap suatu kebaikan yang lahir dari dalil syarak.[638]

Menurut sahabat, yang dimaksud *istihsan* adalah menolak suatu hukum tanpa berdasarkan dalil dan hujah. Perkara tersebut dilatarbelakangi adanya fenomena yang berlaku di tengah-tengah masyarakat, ketika menghukumi suatu perkara hanya berdasarkan kemauan sendiri atau menurut kebaikan individu. Ketika ada orang menghukumi dengan *istihsan* dipersoalkan, dia akan menjawab, "Saya menganggap hukum itu baik menurut saya." Apabila perkara itu terjadi di tengah-tengah masyarakat, maka akan melahirkan pengingkaran yang lain. Oleh sebab itu para sahabat sepakat *istihsan* adalah berpegang dengan dalil nas dengan rujukan peristiwa Mu'adh b. Jabal yang diutus ke Yaman ketika ditanya Rasulullah, ia menjawab: "saya menganggap *istihsan* (baik) dalam menghukumi suatu peristiwa dengan menggunakan kitab al-Qur'an, al-Hadits dan ijtihad.[639]

Sebenarnya kedua penafsiran tersebut tidak memendam perbedaan, karena menurut penafsiran mazhab Syafi'i dan Imam Ghazali, *ahsana ma unzila* adalah merujuk teks agama (al-Qur'an dan al-Hadits), manakala menurut teori mazhab Hanafi adalah mengambil ayat yang *ahsanah* (lebih baik) sesuai dengan pengertian metode *istihsan*, yaitu jika terjadi benturan antara dua dalil, maka Imam Abu Hanifah melakukan pendekatan *tarjih* (diambil dalil yang lebih kuat). Yaitu maksud

---

[636] Mustafa al-Khin (2003-14240), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyin fi Ikhtilaf al-Fuqahah*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 42.

[637] Abi al-Husayn Muhammad b. 'Ali (1965-1385), *op.cit.*, h. 838.

[638] al-Ghazali (1997-1418), *op.cit.* h. 214-215.

[639] *Ibid.*, h. 15.

suatu dalil yang memenuhi *maqasid al-syar‘iyyah* (kehendak syarak) untuk diterapkan, dalam hal ini dapat dilihat pada persoalan idah ketika terjadi antara dua ayat yang bertentangan. Bahwa ‘idah perempuan yang hamil yang ditinggal mati suaminya, sama ada mengikuti ayat hamil atau ayat yang ditinggal mati dan masih banyak contoh lagi. Adapun antara kitab *usul al-fiqh* mazhab Syafi’i dalam periode taqlid, sebagai berikut:

- *Kitab al-‘Ahd* (العهد كتاب), pengarang al-Qadi ‘Abd al-Jabbar b. Ahmad b. ‘Abd al-Jabbar al-Hamdani (w. 415 H).
- *Kitab al-‘Umd* (العمد كتاب), pengarang al-Qadi ‘Abd al-Jabbar b. Ahmad b. ‘Abd al-Jabbar al-Hamdani (w. 415 H).
- *al-Ihkam fi Usul al-ahkam* (اللأحكام أصول في الاحكام) pengarang Muhammad ‘Ali b. Hazm (w. 457 H).
- *Al-‘Uddah fi Usul al-Fiqh* (الفقه اصول في العدة), pengarang al-Qadi Abu Ya‘la Muhammad al-Husayn b. Muhammad b. Khallaf b. Ahmad al-Fara’ (W. 458 H).
- *Ihkam al-Fusul fi Ahkam al-Usul* (الأصول أحكام في الفصول احكام), pengarang Abu al-Walid Sulayman b. Khallaf al-Baji (W. 474 H).
- *Kitab al-Minhaj fi Tartib al-Hujjaj* (الحجاج ترتيب في المنهاج كتاب), pengarang Abu al-Walid Sulayman b. Khallaf al-Baji (W. 474 H).
- *Kitab al-Hudud fi al-Usul* ((الأصول في الحدود كتاب, pengarang Abu al-Walid Sulaiman b. Khallaf al-Baji (W. 474 H).
- *Al-Luma‘ fi usul al-fiqh* (الفقه أصول في اللمع), pengarang Abu Ishaq Ibrahim b. ‘Ali b. Yusuf al-Fairuzabadi al-Syairazi (W. 476 H).
- *Al-Burhan fi usul al-fiqh* (الفقه أصول في البرهان), pengarang Abu al-Ma‘ali ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah al-Juwaini atau Imam al-Haramain (W. 478 H).
- *Al-Waraqat fi usul al-fiqh* (الفقه أصول في الورقات), pengarang Abu al-Ma‘alli ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah al-Juwaini atau Imam al-Haramain (W. 478 H).
- *Kitab al-Mu‘tamad fi Usul al-Fiqh* الفقه أصول في المعتمد كتاب)), pengarang Abi al-Husayn Muhammad b. ‘Ali (w. 433 H).
- *Kitab al-Mahsul fi Ilm usul al-fiqh* الفقه أصول علم في المحسل كتاب)), oleh Fakhr al-Din Muhammad b. Umar al-Razi (w.544-606 H).
- *al-Mustasfa Min Ilm al-Usul*, أصول علم من المستصفى)) karangan Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, (w 550 H).

- *Al-Tamhid fi Usul al-Fiqh* (الفقه أصول في التمهيد), pengarang Mahfuz b. Ahmad b. al-Hasan Abu al-Khattab al-Khaludani al-Hanbali (W. 510 H).
- *Al-Wadih fi Usul al-Fiqh* (الفقه أصول في الواضح), oleh Abu al-Wafa' 'Ali b. 'Aqil b. Muhammad al-Baghdadi al- Hanbali (W. 513 H).
- *Al-Mahsul fi Usul al-Fiqh* (الفقه أصول في المحصول), pengarang Fakhr al-Din Muhammad b. 'Umar al-Razi (W. 606 H).
- *Raudah al-Nazir wa Jannah al-Manazir* (المناظر وجنة الناظر روضة), pengarang Muwaffaq al-Din Abu Muhammad 'Abd Allah b. Ahmad b. Qudamah al-Maqdisi al-Dimasyqi (W. 620 H).
- *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (الأحكام أصول في الاحكام), pengarang Sayfuddin Abu al-Hasan 'Ali b. Abi 'Ali b. Muhammad al-Amidi (W. 631 H).
- *Al-Imam fi Bayan Adillah al-Ahkam* (الأحكام ادلة بيان في الإمام), pengarang 'Izz al-din 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Salam al-Silmi (W. 660 H).
- *Al-Tahsil min al-Mahsul* (المحصول من التحصيل), pengarang Siraj al-Din Mahmud b. Abi Bakr al-Armawi (W. 682 H).
- *Syarh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul* (اختشار في الفصول تنقيح شرح المحصول), pengarang Ahmad b. Idris al-Qarafi (W. 684 H).
- *Minhaj al-Wusul Ila 'Ilm al-Usul* (الاصول علم الى الوصول منهاج), pengarang al-Qadi Nasir al-Din 'Abd allah b. 'Umar al-Baidawi (W. 685 H).
- *Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh* (الفقه أصول في المحيط البحر), oleh Badr al-Din Muhammad b. Bahadir al-Zarkasyi (W. 794 H).

Kitab-kitab tersebut di atas metodologi penulisan kaedah *usul al-fiqh*-nya mengikuti kerangka berfikir Imam Syafi'i dengan teori deduktif dalam membangun kaedah-kaedah *usuliyyah*. Akan tetapi dalam menggunakan teori ijtihad tidak semuanya mengikuti teori *qiyas* yang dijadikan sebagai metode ijtihad, bahkan sebaliknya ada yang mengkritik Imam Syafi'i, seperti kitab *al-Ihkam fi Usul al-ahkam* (اللأحكام أصول في الاحكام) oleh Muhammad 'Ali b. Hazm (W 457) dari aliran mazhab Dawud Zahiri yang termuat dalam bukunya Ibn Hazm dengan mengatakan, ''bahwa segala bentuk ijtihad baik menggunakan *istihsan* maupun *qiyas* adalah batal.[640] Manakala *qiyas* merupakan satu-satunya metode ijtihad Imam Syafi'i, bahkan dijadikan sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an, al-Hadits dan ijma'. Di

[640] Abi Muhammad 'Ali b. Ahmad b. Sa'id b. Hazm (1998-1419 H), *op.cit.*, h. 1001-1002.

samping itu juga terdapat kitab yang menerima metode *istihsan* seperti Ibn Qudamah yang bermazhab Hanbali dalam kitab *Rauzah al-Nazir wa Jannah al-Manazir* (روضة الناظر وجنة المناظر). Dalam kitab tersebut dipaparkan pelbagai definisi *istihsan*.[641]

Perkembangan Fiqh

Masa taqlid membawa dampak pada perkembangan fiqh para mazhab, tidak terkecuali bagi mazhab Hanafi maupun mazhab Syafi'i. Sejumlah fuqaha dari pelbagai mazhab pada masa ini tidak menghasilkan karya-karya yang kreatif. Mereka mencukupkan diri dengan taqlid saja, mengikhtisyarkan karya-karya ulama terdahulu lalu mensyarahinya kemudian mensyarahi lagi syarah-syarah itu. Fatwa-fatwa dihimpun, dan penulisan-penulisan menurut cara ini semakin meningkat. Kitab-kitab matan didahulukan daripada syarah dan syarah didahulukan daripada fatwa. Periode ini tidak melahirkan mazhab baru, hanya mengikuti mazhab yang telah ada sebelumnya para murid yang bertaraf mujtahid melakukan ijtihad untuk mengeluarkan hukum fiqh dengan tonggak mazhabnya sendiri-sendiri.[642]

Dapat dikatakan bahwa implikasi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i memiliki pengaruh yang sangat signifikan, karena akar perkembangan fiqh antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i memiliki prinsip yang berbeda. Mazhab Hanafi membangun fiqh melalui dialog terbuka antara imam-imam mereka ketika berhadapan dengan fenomena baru. Keputusan yang disepakati dijadikan referensi untuk formulasi kaedah *usul al-fiqh*, keputusan yang diperselisihkan dijadikan sebagai fatwa individu saja.[643] Sementara Mazhab Syafi'i membangun fiqh dari formulasi kaedah *usul al-fiqh* yang telah dirumuskan Imam Syafi'i melalui pendekatan teks lafaz, dalil-dalil yang telah ditetapkan menurut kaedah-kaedah bahasa.[644] Dengan kerangka berfikir berbeda dan anjakan paradigma berbeda dari kedua mazhab tersebut, maka terlahirlah hukum dan gaya kitab yang berbeda pula. Pada periode taqlid ini akan dipaparkan sejauh mana dampak terhadap perkembangan fiqh mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i.

---

[641] 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al- Maqdisi (1993-1413 H), *op.cit.*, h. 571-576.

[642] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1992), *op. cit.* h. 118.

[643] Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *op.cit.* h. 40.

[644] *Ibid*.

(a) Perkembangan Fiqh Mazhab Hanafi

Perkembangan fiqh mazhab Hanafi pada masa taqlid sangat tergantung pada perkembangan fiqh pada masa kejayaan, di mana perkembangan fiqh mazhab ini dilakukan dengan menghimpun semua fiqh (cabang) fatwa Imam Abu Hanifah yang telah disenaraikan oleh Imam mazhab Hanafi baik itu melalui teori *zahir al-riwayah* yang dibukukan oleh al-Syaybani dan Imam Abu Yusuf melalui teori *zahir al-dirayah*, kemudian menjelaskan, mensyarahi terhadap ketentuan hukum yang telah ditetapkan oleh imam mereka dengan memperkuat dalil, atau meringkas *(mukhtasar)* terhadap kitab yang memperpanjang pembahasan dan mengulang-ulang pembahasan.[645] Dengan demikian terbangun mata rantai *sanad muttasil* (sanad yang sambung), antara murid dengan guru.

Kajian hukum Islam pada mazhab Hanafi masih ramai dibincangkan terutama terhadap kajian perbandingan pendapat-pendapat yang berbeda diantara mereka, dengan menggunakan pendekatan *al-riwayah* dan pendekatan *al-dirayah.* Dalam meriwayatkan suatu hukum, Abu Hanifah seringkali diantara para muridnya berbeda pendapat terhadap suatu hukum, maka mereka menggunakan pendekatan *al-riwayah* untuk menguji keabsahan suatu riwayat yang diambil dari Abu Hanifah. Sebagai contoh, Abu Hanifah diriwayatkan oleh Abu Yusuf mengatakan sesuatu yang berbeda dari apa yang diriwayatkan oleh Muhammad Ibn al-Hasan dari beliau, maka berlakulah pendekatan *al-riwayah* untuk mengkaji di antara pendapat yang berbeda tersebut.[646]

Para Imam mazhab Hanafi menjawab persoalan-persoalan baru yang belum mendapatkan kepastian hukumnya merujuk pada risalah-risalah yang pernah didapat dari Abu Hanifah, mereka tidak melakukan kajian hukum secara independen seperti yang dilakukan oleh Abu Hanifah . Mereka menulis ketentuan hukum dalam sebuah kitab yang disandarkan pada pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf, al-Syaybani dan imam-imam lain dari komunitasnya. Kitab tersebut mengalami reduksi dengan penulisan ulang yang diberi catatan-catatan maupun penjabaran-penjabaran secara lepas sehingga terkesan tidak ada hal yang baru dalam penulisan ulang sebuah kitab. Para ahli fiqh berikutnya makin tergantung pada karya ilmiah kitab *al-mukhtasar*

---

[645] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405), *op.cit.,* h. 394-395.
[646] *Ibid*., h. 392.

karangan Ahmad Ibn Muhammad al-Quduri melalui teori z*ahir al-riwayah* dan kitab *al-Mabsut* oleh al-Sarakhsi dengan teori *zahir al-riwayah.*[647]

Dari aspek *manhaj istinbat*, perkembangan fiqh mazhab Hanafi mengalami kemunduran. Imam Hanafi berpegang teguh pada apa yang telah digariskan oleh Abu Hanifah dan muridnya (Abu Yusuf dan al-Syaybani). Kajian hukum yang mereka lakukan mengikuti *manhaj* yang ditempuh oleh mazhabnya sehingga sumber dasar hukum Islam (al-Qur'an dan al-Hadits) tidak lagi menjadi rujukan dalam kajian hukum. Abu al-Hasan al-Karkhi dari ulama Hanafi tergamak berkata. "Tiap-tiap ayat al-Qur'an dan al-Hadits yang menyalahi pegangan sahabat-sahabat kita pastilah di-*ta'wil* atau di-*mansukh*, ketika Imam Abu Hanifah ditanya tentang perkara itu, beliau berfatwa benar dan tidak ada keraguan sama sekali.[648] Dengan sikap seperti ini terhentilah kegiatan kajian hukum Islam dari sumbernya. Tetapi period ini sebenarnya merupakan penghimpunan fatwa-fatwa, *qawl-qawl* dari imam-imam mazhab Hanafi yang disepakati dan yang diikhtilafkan, agar dapat dijadikan bahan untuk merumuskan kaedah *usul al-fiqh* melalui teori induktif dan juga untuk mengabadikan dan melestarikan ajaran mazhab Hanafi yang akan dijadikan pegangan para pengikutnya. Dari keterangan tersebut dapat dilihat data perkembangan fiqh di bawah ini:

- *Mukhtasar al-Qaduri fi Furu'i al-Hanafi yyah,* pengarang Abi al-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Qaduri al-Baghdadi al-Hanafi, (428 H); kitab ini mensyarahi kitab *Mukhtasar fi Furu' al-Hanafi* yang dikarang Abi al-Husayn al-Karkhi dan menghimpun pemikiran hasil ijtihad Imam Abu Hanifah (fiqh Imam Abu Hanifah) sampai dua belas ribu persoalan.[649] Kitab ini sebagai pegangan ulama mutakhir mazhab Hanafi, sehingga Abu 'Ali al-Syasy mengatakan: "siapa saja menghafal kitab ini maka dia lebih hafal daripada sahabat kita, dan barang siapa yang faham kitab ini maka dia lebih faham daripada sahabat kita.[650]
- *Bidayah al-Mubtadi'* oleh Abi Hasan 'Ali b. 'Abi Bakr b. 'Abd al-Jalil b. Burhan al-Din al-Marghinani al-Rusdani (w. 595 H). Kitab ini mensyarahi dan menggabungkan dua kitab, yaitu *al-Qudur*, dan *al-Jami' al-Saghir*. Pola

[647] Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (t.t.), *Kitab al-Mabsut, Tahqiq Muhammad Hasan Isma'il*, j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 1.

[648] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *op.cit.*, h. 355.

[649] 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *Kitab al-Bahthi al-Ilm wa Masadir al-Dirasah al-Fiqhiyyah*, j. 1, Baghdad: Dar al-Syuruq, h. 268.

[650] 'Abd al-Wahab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *op. cit.* h. 269.

pemikiran kitab ini mengikuti gaya pemikiran dalam kitab *al-Qudur*, semantara metodologi penulisan mengikuti gaya penulisan kitab *al-Jami' al-Saghir*. Hal ini ditegaskan oleh pengarang sendiri dalam mukadimahnya, 'Saya nisbahkan kitab ini terhadap kitab *al-Qudur*, karena kitab tersebut sangat bagus dan sangat indah, kecil bentuknya tetapi besar isinya. Dan juga kitab *al-Jami' al-Saghir*, saya melihat kitab tersebut banyak disukai di kalangan para ilmuan senior dan junior, di samping itu saya mengharapkan keberkahannya, karena itu saya tidak keluar dari -dua kitab tersebut kecuali dalam keadaan terpaksa.''[651]

- *Al-Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi'*, dikarang oleh Abi Hasan 'Ali b. Abi Bakr b. 'Abd al-Jalil b. Burhan al-Din al-Marghinani al-Rusdani (w. 595 H). Kitab ini mensyarahi kitabnya sendiri. Gaya pemikiran dan metodologi penulisan mengikuti kitab *Bidayah al-Mubtadi'*. Namun apabila terjadi persoalan yang sama-sama dalam ketiga kitab tersebut, maka pendapat *al-Quduri* yang didahulukan, kemudian kitab *al-Jami' al-Saghir* dan kitab *Bidayah al-Mubtadi'*.[652] Kitab *Hidayah* diberi syarah oleh Akmal al-Din Muhammad Ibn Muhammad al-Babirti (w. 786 H) dalam kitab yang diberi nama *al-Banayah*. Kemudian al-Kamal Ibn al-Humam (w. 861 H) mensyarahi *al-Hidayah* dalam sebuah kitab yang diberi nama *Fath al-Qadir*, kemudian Sa'ad al-Jalabi (w. 945) membuat *hasyiyah* atas dua kitab *al-Hidayah* dan *al-Inayah* bersama-sama.[653]
- *Kitab Tuhfah al-Fuqaha fi al-Furu'*, oleh 'Ala' al-Din Muhammad b. Ahmad al-Samarqandi (575 H.). Seperti dijelaskan dalam pembukaan, bahwa kitab ini dinisbahkan terhadap kitab *al-Quduri*, dengan meringkas dan menyempurnakan pelbagai persoalan yang belum disebut dalam kitab tersebut. Di samping itu memaparkan pelbagai persoalan yang musykil dengan memaparkan pelbagai dalil sebagai penguat. Dari tiap-tiap bab menghimpun tajuk hukum mazhab Hanafi dan kadang-kadang menyebut aspek hukum bermazhab Syafi'i sebagai bahan perbandingan.[654]

---

[651] Burhan al-Din 'Ali b. Abi Bakr al-Marghinani (2000-1420) *Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi*, j. 1-2, Lubnan: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, h. 8.

[652] 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *op. cit*. h. 275.

[653] Yusuf Musa (t.t), *op.cit.*, h. 59. *Kitab al-Hidayah* ada empat jilid.

[654] al-Samarqandi (1999), *op.cit.*, h. 5. Boleh dilihat dalam pembahasan tiap-tiap bab dalam kitab ini. Boleh dilihat, j. 1, h. 54. Seperti tentang kesucian sisa minuman burung helang (burung buas), menurut teori *istihsan* suci manakala teori *qiyas* najis.

- *Bada'i al-Sanai'i fi Tartib al-Syara'i*, oleh 'Ala' al-Din Abi Bakr b. Mas'ud al-Kasani (587 H). Kitab ini secara teori keilmuan dipengaruhi dua tipologi pemikiran, yaitu 'Ala'u al-Din al-Samarqandi, dan juga Imam al-Sarakhsi. Hal ini dapat dilihat pada ucapan pengarang kitab dalam pembukaan, ''Sungguh saya belajar ilmu dan mendalaminya kepada 'Ala'u al-Din Muhammad, Ahmad al-Samarqandi, dan juga dari Abi Yasir al-Bardawi dari Abi al-Mu'ain Maymun al-Kahuli dari Imam Sarakhsi.'' Kitab ini juga memuatkan khilaf antara mazhab Hanafi dan mazhab lain dengan memaparkan pelbagai dalil dari tiap-tiap mazhab.[655]
- *Kitab al-Mabsut*, oleh Syamsul al-A'immah Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi. Kitab tersebut *mensyarahi* kitab *zahir al-riwayah* Imam Muhammad b. Hasan Farqad al-Syaybani dan *kitab al-Kafi*, oleh Muhammad b. Ahmad al-Maruzi. Sementara itu, *kitab al-Kafi* juga mensyarahi *kitab zahir al-riwayah* Imam al-Syaybani. Penulisan *Kitab al-Kafi* dan *al-Mabsut*, karena dirasakan kitab-kitab yang ditulis Imam al-Syaybani selalu mengulang-ulang dan memperpanjang pembahasan. Kemudian Imam al-Sarakhsi menjelaskan secara ringkas, baik dari aspek penulisan maupun pembahasan. Walaupun demikian beliau tidak menambah dan mengurangi arti yang terkandung dalam kitab pada tiap-tiap bab.[656]

(b) Perkembangan Fiqh Mazhab Syafi'i

Perkembangan fiqh mazhab Syafi'i pada periode taqlid terkait dengan perkembangan fiqh pada periode pertumbuhan (*al-qadim*) pematangan (*al-jadid*), karena para ulama v Syafi'i dari pelbagai generasi yang mencapai derajat mujtahid melakukan *istinbat* hukum dengan mengeksplor kekuatan akalnya terhadap isu yang berkembang *(masa'il mauqu'iyyah)* sesuai dengan semangat ijtihad yang diwariskan Imam Syafi'i. Mereka melakukan peninjauan terhadap fatwa-fatwa imamnya. Dalil-dalil yang mendukung fatwanya diteliti kembali untuk melihat kekuatan fatwanya. Imam Syafi'i dalam hal ini memberikan dua atau lebih fatwa yang berbeda. Mereka

---

[655] 'Ala'u al-Din Abi Bakr b. Mas'ud al-Kasani (1996-1417 H), *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'* Beirut: Dar al-Fikr, h. 2. Kitab ini juga dinisbatkan kepada kasani, kerana beliau Imam Madhhab Hanafi di Damsyiq pada zaman Sultan Nurudin, Pengarang kitab ini disamping berhasil memaparkan kitab 'Ala'u al-Din al-Samarqandi dan juga memperoleh puterinya.

[656] al-Sarakhsi, (t.t.), *Kitab al-Mabsut*, j. 1, *op.cit.* h. 2.

melakukan *tarjih* setelah mentelaah dalil-dalilnya untuk mendapatkan pilihan hukum yang terkuat dengan cara ilmiah. Dengan demikian para fuqaha Syafi'i melakukan kajian hukum hanya pada pensyarahan ulang terhadap kitab-kitab fiqh yang dikarang oleh pendahulunya pada periode ini, melalui Imam al-Muzanni dan Rabi' al-Muradi.[657] Itulah sebabnya pada masa *taqlid* mazhab Syafi'i tidak banyak menemukan hukum baru terkait dengan persoalan-persoalan baru yang dihadapi. Mereka hanya mencukupkan diri dengan kitab yang dikarang oleh para pendahulunya.

Para ulama mazhab Syafi'i memainkan peranan penting dalam membela, melengkapi dan menyebarkan mazhab Syafi'i, sehingga dapat hidup berdampingan dan bersaing dengan mazhab lain terutama mazhab Hanafi. Di pelbagai daerah, hampir semua ulama mazhab Syafi'i mengekspresikan pemikirannya dalam kitab-kitab fiqh beraliran mazhab Syafi'i melalui pelbagai tulisan, berupa kitab *risalah ta'liq mukhtasar*, mensyarahi. Eksistensi para ulama mazhab Syafi'i sangat signifikan dalam mengembangkan mazhabnya.[658] Ini disebabkan karena periode ini pengaruh fanatik mazhab sangat kuat. Akibat dari konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, format dan kandungan dalam kitab banyak berbentuk *mukhtasar* dan *munsyarih*. Hal ini dapat dilihat dari lima kitab yang terkenal di kalangan mazhab Syafi'i, sebagai berikut:

- *Kitab al-Muhadhdhab*, oleh Abi Ishaq Ibrahim b. 'Ali b. Yusuf al-Syirazi (w.476). Kitab ini gaya pemikirannya tidak lepas dari imam-imam terdahulunya dari ulama mazhab Syafi'i. Hal ini dipaparkan pengarang dalam pembukaan: "Kitab ini *(jalil al-miqdar wa 'azim al-'i'tibar)* memuat *furu'* (fatwa) Imam Syafi'i beserta dalil secara tertib dan tidak keluar dari anjakan paradigma berfikir Imam Syafi'i. Oleh karena itu saya memperhatikan fikiran imam-imam yang mempunyai kedalaman ilmu yang memaparkan maksud kandungannya dan menjelaskan maksud maknanya dan juga melakukan *takhrij* terhadap haditsnya".[659] Karena itu, kitab ini merupakan referensi ulama mazhab Syafi'i, sehingga banyak diantara ulama mazhab Syafi'i yang

[657] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1992), *op.cit.* h. 125. Kedua-kedua imam daripada madhhab Syafi'i sebagai penghubung antara periode kemajian dengan periode taqlid.

[658] Muhammad Hasan Hitu (1984-1405), *op. cit.* h. 411.

[659] Abi Ishaq Ibrahim b. 'Ali b. Yusuf al-Syairazi (1995-1416), *al-Muhadhdhab Fiqh al-Imam al- Syafi'i,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. h. 1 (mukaddimah). Pengarang kitab mula menulis kitab ini tahun 455 H dan selesai pada tahun 469 H.

melakukan kajian ulang dengan melakukan peringkasan dan pensyarahan. diantara ulama yang melakukan kajian tersebut adalah Imam Abu Ishaq Ibrahim b. Mansur al-'Iraqi al-Syafi'iyyah (w. 596). Imam Ziya' al-Din Abu Amar wa 'Uthman b. 'Isa al-Hadhyani al-Marani (w. 602), hampir 20 jilid, tetapi tidak selesai dan diteruskan dalam kitab syahadah dengan nama *al-Istiqsa' li* mazhab *ulama al-fiqh*. Abu al-Dhabih Isma'il b. Muhammad Al-Syaikh Imam Muhy al-Din Abu Zakariyyah Yahya b. Syarf al-Nawawi (w. 676), pada tahun 670 H. sampai pada bab empat kemudian diteruskan oleh Taqiyuddin 'Ali b. 'Abd Kafi al-Subki (w. 756). 'Imaduddin Isma'il b. Hibbah Allah al-Ma'ruf Ibn Batisy mensyarahi gharibnya dengan nama al-Mughni dan Muhammad b. Ahmad al-Butal al-Yumna (630) dengan nama *al-Musta'dhib fi Syarh Gharib al-Muhadhab*. Syaikh Imam Diya' al-Din 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Karim al-Jabali mensyarahi musykilannya. Adapun Syaikh Imam al-Faqih Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Ali al-Syafi'i mensyarahi musykilannya dengan nama *al-Lafz al-Mustaghrib fi Syiwahad al-Muhadhab*.[660]

- *al-Tanbih fi furu' al-Syafi'i*, oleh Abi Ishaq Ibrahim b. 'Ali b. Yusuf al-Syirazi (w. 472 H), Kitab ini adalah mukhtasar dasar mazhab al-Imam al-Syafi'i yang mengandungi fatwa-fatwa (fiqh) Imam Syafi'i dan termasuk salah satu lima kitab yang terkenal di kalangan mazhab Syafi'iyyah.[661] Meskipun kitab ini *mukhtasar* terhadap pemikiran fiqh Imam Syafi'i, tetapi banyak kitab yang mensyarahinya antaranya adalah *Kitab Taujih al-Tanbih*, oleh Abi al-Hasan Muhammad b. al-Mubarak al-Ma'ruf b. al-Khall al-Syafi'i (w. 552). *al-Iqlad li darri al-Taqlid* oleh Taj al-Din 'Abd al-Rahman b. Ibrahim b. al-Farkah (w. 690 H). *al-Ikmal lima waqa'a fi al-Tanbih min al-Isykal*, oleh Syas al-Din Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Huzari (w. 613 H). Masih banyak kitab lagi yang mensyarahinya.
- *Nihayah al-Matalib fi Dirayah*, oleh Imam al-Haramain 'Abd al-Malik Ibn 'Abd Allah al-Juwayni (w. 478). Kitab ini menetapkan dasar kaedah-kaedah berijtihad dan mengembangkan aturan-aturan yang telah ditetapkan imam-imam mujtahid yang telah mendahuluinya, dan memuat fatwa-fatwanya. Hal

[660] *Ibid.*, h. 3-4.
[661] Imam Abi Ishaq Ibrahim b Muhammad al-Syirazi (1996-1417), *Kitab al-Tanbih fi Furu' al-Fiqh al-Syafi'i*, Beirut: Dar al-Fikr, h. 10-13.

ini ditegaskan dalam mukadimah: “… Setelah memuji kepada Allah dan Rasul-Nya…. Saya mendoa’ kepadanya agar saya dipermudah dalam memaparkan ajaran dalam kitab *Muhadhdhab*. Untuk para imam-imam yang sedang mengkaji mazhab Syafi’i di bawah ketentuan kaedah dan aturan-aturan yang telah ditetapkan dengan hujah-hujah, di samping itu memaparkan fatwa-fatwa dan referensinya, dan menjelaskan perkara-perkara yang musykil (sukar).[662] Pernyataan pengarang di atas menunjukkan bahwa kitab tersebut merupakan pintu dan sekaligus tempat kembali para imam-imam dan pelajar yang bermazhab Syafi’i. Kitab tersebut juga memuat cara berijtihad yang dilakukan para mujtahid dan fatwa-fatwanya. Imam al-Ghazali mengakui kitab *al-Basit* dan *al-Wajiz* karya monumentalnya *mukhtasar* dari *Kitab Nihayah al-Matalib fi Dirayah al-Mazhab*.

- *al-Wasit fi Furu‘ al-Mazhab,* dan *al-Wajiz fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Syafi’i.* Kedua kitab tersebut dikarang oleh Abi Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (w. 505). Kitab tersebut *mukhtasar* dari beberapa kitab induk mazhab Syafi’i seperti *al-Umm*, *al-Imla’*, *mukhtasar al-Buwaiti* dan *mukhtasar al-Muzanni.* Empat kitab tersebut diringkas dalam kitab *al-Nihayah Imam Haramain* dan juga diringkas dalam kitab *al-Nihayah Syarh al-Mukhtasar al-Muzanni.* Dari ringkasan kitab *al-Nihayah Syarh al-Mukhtasar al-Muzanni* diringkas Imam Ghazali dalam kitab *al-Basit* kemudian kitab *al-Basit*, diringkas dalam kitab *al-Wasit*. Selanjutnya diringkas dalam kitab *al-Wajiz*, dan *al-Wajiz* diringkas dalam kitab *al-Khulasah*.[663] Proses *mukhtasar* yang dilakukan oleh Imam Ghazali, dengan harapan meninggalkan pendapat yang lemah dan definisi yang jarang dipakai.[664] Kitab tersebut memuat doktrin pemahaman mazhab Syafi’i, dengan memaparkan kaedah *usul* mazhab Syafi’i dan fatwa-fatwa imam mereka dengan harapan agar merasa puas dengan kehadiran kitab tersebut sehingga tidak muncul fanatisme yang berlebihan. Pengarang kitab ini memaparkan secara sempurna dari pelbagai dalil, al-Qur’an, al-Hadits, al-

---

[662] ‘Abd al-

[663] Muhammad al-Ghazali (1997-1417), *al-Wasit fi al-Madhhab, Tahqiq wa ta’liq Ahmad Muhammad Ibrahim*, T.TP: Dar al-Salam, h. 12-13. Kitab tersebut terbahagi menjadi empat bab: al-‘Ibadah, al-Mu‘amalah, al-Munakahah dan al-Jinayah, dari tiap-tiap empat bagian, terdapat beberapa kitab, beberapa bab dan beberapa fasal. *Kitab al-Wajiz* adalah termasuk lima kitab terkenal di kalangan Madhhab Syafi’i.

[664] ‘Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *op.cit.*, h. 331.

ijma', *qiyas* dan lain-lain.[665] Manakala perkembangan berikut terjadi pensyarahan, di antaranya kitab: *al-Muhit fi Syarh al-Wasit*, oleh Muhy al-Din Abu Sa'id Muhammad b. Yahya Mansur al-Nisaburi (w. 548 H). *al-Matlub al-'Ali fi Syarh Wasit al-Ghazali*, oleh Ahmad b. Muhammad b. 'Ali (710 H). *al-Bahr al-Muhit fi Syarh al-Wasit*, oleh al-Najm al-Din al-Qamuli (w. 727 H).

Maklumat tentang perkembangan fiqh yang dipaparkan dalam lima kitab tersebut di atas menunjukkan, bahwa perkembangan fiqh mazhab Syafi'i pada masa taqlid tidak dapat dipisahkan dengan periode pertumbuhan (*al-qadim*), pematangan (*al-jadid*), dan pengembangan. Para ulama mazhab Syafi'i tidak banyak melahirkan karya ilmiah dan karya monumental. Mereka hanya melakukan reduksi terhadap undang-undang imam-imam mereka yang mendahuluinya. Dengan *mukhtasar* meringkas redaksi yang dianggap berlebihan dan pengulangan, *mustasyrih* memaparkan perkara-perkara yang sukar dan asing, *mustakhrij* melakukan *takhrij* dengan harapan mengetauhi kesahihan hadits yang dijadikan *istidlal al-ahkam* oleh imam-imamnya. Ini disebabkan karena pengaruh perbedaan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i masih dominan, sehingga para pengikut kedua imam tersebut melakukan upaya saling mempertahankan fatwa-fatwa imam mereka yang sesuai dengan semangat ijtihad yang diwariskan Imam Syafi'i. Sebagai pengasas kepada pengikutnya, sebenarnya mereka melakukan *istinbat* hukum dengan teori yang telah dirumuskan secara teori dan sistematik dalam kaedah *usul al-fiqh*.

Abad Kebangkitan Dan Periode Pembukuan

Konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i mengakibatkan timbulnya *ta'asub* diantara pengikut-pengikutnya sehingga mereka hanya merumuskan dan mensyarahi kitab-kitab hasil dari imam-imam mereka. Fenomena seperti itu tidak merangsang untuk meningkatkan keilmuan, sebaliknya terjadi kejumudan dalam berfikir. Aliran taqlid kepada mazhab fiqh tertentu telah menyelubungi umat Islam sejak abad keempat hijrah ketika ulama telah membuat persetujuan secara tidak terbuka untuk mengikut mazhab tertentu di kawasan mazhab tersebut berkembang. Kondisi demikian menyebabkan kegiatan keilmuan lebih banyak bersifat deskriptif daripada mendedahkan kekuatan akal untuk menciptakan

[665] Muhammad al-Ghazali (1997-1417), *op.cit*. h. 15.

ilmu (rekonstruksi), sehingga berlaku *al-Muhafazah ‘ala al-Qadim al-Salih wa al-Akhdh bi al-Jadid al-Aslah,* maksudnya melestarikan pemikiran ulama dahulu disamping mengambil yang baru yang memberikan maslahat tidak berlaku, *al-Muhafazah ‘ala al-Qadim al-Salih wa al-Ijad bi al-Jadid al-Aslah* yang berarti melestarikan teori ulama dahulu yang baik, dan menciptakan teori baru yang lebih baik.[666]

Walaupun mereka menganut aliran mazhab tertentu dalam fiqh, mereka masih mempunyai keterbukaan terhadap pandangan mazhab lain. Mereka yang termasuk dalam golongan ini antara lain ialah Zamakhsyari dan Ibn al-Rusyd. Kesan positif yang didapati kemudian ialah timbulnya kecenderungan di kalangan sesetengah ulama untuk menulis buku-buku bercorak kompromi terhadap pandangan dan pendapat mazhab yang ada. al-Sya‘rani misalnya membuat pernyataan di dalam bukunya, *al-Mizan al-Kubra* bahwa mazhab yang empat itu kesemuanya benar berasaskan sumber yang sama.[667] Demikian juga dengan sikap al-Dimisyqi tentang penerimaannya terhadap mazhab fiqh yang empat yang telah diuraikan dalam bukunya, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-A’immah*.[668]

Fenomena ini ternyata merugikan perkembangan keilmuan dan pengembangan ijtihad. Karena yang demikian, maka lahirlah benih-benih kecenderungan kepada ijtihad dan menolak serta menghormati pandangan ulama lain dalam perkara *furu’*. Persoalan ini juga ada sebelum lahirnya Ibn Taymiyyah, yaitu gerakan yang terkenal dengan istilah ‘‘*al-Muwahhidin*’’ mengisytiharkan untuk kembali kepada ijtihad, terjadi di Maroko.[669] Gerakan ini mengkritik kebanyakan para fuqaha yang hanya mengumpulkan persoalan-persoalan *furu’* yang dikaji dari masing-masing mazhab yang mereka ikuti, dan tidak mengkajinya secara langsung pada sumber hukumnya, yaitu al-Qur’an dan al-Hadits. Karena itulah mereka mempersoalkan sikap fuqaha tersebut dan menyerukan agar para fuqaha tidak lagi bertaqlid tapi melakukan kajian hukum secara independen terhadap sumber hukum

---

[666] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 453.

[667] al-Sya‘rani (t.t.), *al-Mizan al-Kubra,* Kaherah: TP., h. 6.

[668] *Ibid*. *Kitab al-Mizan al-Kubra* memuat pelbagai pendapat di kalangan empat Madhhab yang dimuat pelbagai argumentatif beserta dalil-dalil secara komprehensif dan ilmiah. Manakala *Kitab Rahmah al-Ummah Fahras* daripada *Kitab Mizan al-Kubra*, hanya sahaja *Kitab Rahmah al-Ummah Fahras* lebih simpel dan tidak memuat dalil secara lengkap.

[669] Hasan Subhi Ahmad (1971), *al-Madkhal ila al-Fiqh al-Islami,* Kaherah: Matba’ah al-Risalah, h. 240.

yang telah ada. Sebenarnya pemikiran tersebut berakar dari pemikiran Imam Ibnu Hanbal untuk kembali kepada teks murni.[670]

Dakwah yang dilakukan oleh gerakan *al-Muwahhidin* agar ideanya dapat diterima oleh fuqaha, ternyata justru mendapatkan perlawanan. Mereka menggunakan pendekatan persuasif dengan cara memanfaatkan kekuasaan, sehingga akhirnya gerakan *al-Muwahhidin* kehilangan arah dan tidak selari dengan target yang diinginkan. Hal ini karena mengikuti arus perdana kebijakan kekuasaan dan akhirnya mengalami kemunduran ketika terjadi kejatuhan kekuasaan yang menyokongnya.[671] Hal lain yang turut menyumbang kemundurannya adalah karena gerakan *al-Muwahhidin* ini tidak memfungsikan peran akal (*ra'y*) dalam berijtihad. Mereka menyerukan agar kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits secara keseluruhan dalam mengkaji sebuah hukum. Semangat ini tidak sesuai dengan keadaan yang berkembang di masyarakat, di mana masyarakat masih kuat mengikuti mazhab Sunni yang kenyataannya belum ditemukan celah dalam mazhabnya. Dengan demikian gerakan *al-Muwahhidin* tidak menuai keberhasilan bahkan seakan hilang ditelan zaman.

Perkembangan *Usul al-Fiqh*

Perkembangan *usul al-fiqh* pada periode ini, setelah tumbangnya gerakan *al-Muwahhidin* lahir dua tokoh gerakan, yaitu Imam Ibn Taymiyyah yang didukung oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Kedua imam tersebut menyerukan secara lantang tentang keinginan untuk kembali kepada teks al-Qur'an dan al-Hadits, dengan cara ijtihad meninggalkan ketergantungna mazhab. Mereka menggunakan kerangka berfikir mazhab Hanbali kecuali dalam persoalan berfatwa, mereka langsung merujuk pada al-Qur'an dan al-Hadits. Gerakan Ibn Taymiyyah ini bertepatan pada 661-728 H.[672] Seruan kedua imam tersebut telah berjaya membuka minda masyarakat Islam terhadap mazhab fiqh yang berlainan dengan mengistiharkan

---

[670] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1997), *op.cit.,* h. 169. Murid Imam Ibn Hanbal Abu al-Qasim b. Abi al-Husayn al-Kharqi (334 H), mengarang kitab bernama *Kitab al-Mukhtasar fi al-Fiqh* yang dinisbatkan Imam Hanbali. 'Abd al-'Aziz b. Ja'far (363 H) mengarang Kitab al-Muqna'.

[671] *Ibid.* h. 241.

[672] Badran (tt), *al-Syari'ah al-Islamiyyah,* Iskandariyah, h. 154. 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 170. Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 408. Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *op.cit.,* h. 421.

pembaharuan mazhab.[673] Gerakan ini menurunkan ketegangan antara mazhab yang timbul daripada sikap fanatik kepada mazhab tertentu. Oleh itu, penulisan-penulisan *usul al-fiqh* yang bercorak konflik antara mazhab atau yang menekankan satu aliran mazhab saja dan merendahkan mazhab yang lain cenderung berkurangan.

Pandangan-pandangan Ibn Taymiyyah untuk kembali kepada sumber hukum yang murni (al-Qur'an dan al-Hadits), tidak memiliki rumusan metode yang jelas dan hanya selogan-selogan saja. Meskipun beliau mengikuti mazhab Hanbali, tetapi kerangka berfikirnya mengikuti metode *istihsan* yang dibangun oleh Imam Abu Hanifah . Hal ini dapat dilihat dari pemikirannya tentang metode *istihsan bi al-dalil* (berpindah daripada dalil *qiyas* kepada dalil yang lebih kuat). Menurut Imam Ibn Taymiyyah, hal ini sesuai dengan pemikirannya dan pemikiran Imam Hanbali, meninggalkan *qiyas* ketika adanya teks nas.[674] Pada mulanya teori yang diperjuangkannya adalah kembali pada teks murni, maka jadilah teori *istihsan* menjadi teori yang paling tepat digunakan Imam Ibn Taymiyyah. Karena itu gerakan yang dilakukan Ibn Taymiyyah adalah gerakan semangat untuk kembali kepada teks nas dengan meninggalkan ketentuan fiqh yang telah ditetapkan oleh para ulama untuk meningkatkan kegiatan ijtihad. Kaedah ini bersesuaian dengan metode *istihsan* yang diasaskan Imam Abu Hanifah, hanya saja pengembangan pemikiran Ibn Taymiyyah untuk kembali kepada teks nas sebenarnya merupakan reaksi terhadap fenomena masyarakat yang hanya bertaqlid terhadap yurisprudensi yang telah dihasilkan oleh ulama dahulu.

Dari reaksi Ibn Taymiyyah tersebut, lahir gerakan penggabungan teori *usul al-fiqh mutakallimin* dan teori *usul al-fiqh* Ahnaf untuk membangun kaedah-kaedah *usuliyyah* tersendiri yang dijadikan dasar *istinbat* hukum, sebagai pegangan oleh pengikut pelbagai mazhab *usul al-fiqh*, seperti Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, Zahiriyyah dan lain-lain. Berkaitan dengan masalah ini seperti di paparkan di bawah.

a. Mazhab Hanafi

---

[673] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 170.

[674] Taqqi al-Din b. Taymiyyah Harrani (1997-1418), *Majmu' al-Fatawa*, Riyad: Mamlakah al-'Arabiyyah, h. 32-33, 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin al-Turki (1998-1419), *op.cit.*, h. 672.

Kitab *Tanqih al-Usul* yang dikarang Sadr al-Syari'ah 'Abd Allah Ibn Mas'ud al-Mahbubi al-Hanafi (w. 747 H) merupakan ringkasan dari tiga kitab, *Fahr al-Islam* yang dikarang al-Bazdawi mazhab Hanafi, *al-Mahsul fi Usul al-Fiqh*, karya Muhammad 'Umar b. al-Razi (mazhab Syafi'i), *Muntaha al-Mawli wa al-'Aml*, karya Ibn Hajib (mazhab Maliki).[675] Sebagian ulama pada masa itu melakukan kesalahan dalam menafsirkan dan pemahaman terhadap kitab tersebut, diantaranya tentang lafaz-lafaz yang berkaitan dengan *istihsan*, sehingga sering terjadi ikhtilaf .

Ibn Mas'ud al-Mahbubi al-Hanafi memaparkan *istihsan* dan *qiyas*, namun ternyata dalam penjelasan itu ia mempertahankan eksistensi *istihsan* dengan menjelaskan ''*qiyas khafi* dengan *qiyas jalli''*, karena al-Bazdawi dalam karyanya tidak menyebut *qiyas khafi* berlawanan dengan *qiyas jalli* tetapi dengan ungkapan dalil *yuqabil al-qiyas al-jalli al-ladhi yasbiq 'ala al-fahmi* (dalil berlawanan dengan *qiyas jali* yang lebih dahulu memahaminya). Maksud perkataan itu menurut Ibn Mas'ud al-Mahbubi adalah, jika *qiyas khafi* yang berlawanan dengan *qiyas jalli* maka *qiyas khafi* didahulukan. Setiap *qiyas khafi* itu *istihsan*, tetapi tidak semua *istihsan* itu *qiyas khafi*, karena selain *istihsan qiyas khafi* ada *istihsan bi al-nas*, *istihsan bi al-ijma' istihsan al-darurah*.[676]

Mengikuti pandangan Sa'id al-Din Mas'ud tentang hubungan antara metode *qiyas* dengan metode *istihsan*, bahwa teori *istihsan* itu tidak dapat dipisahkan dengan teori *qiyas* karena teori *istihsan* itu merupakan respon dari teori *qiyas* dianggap lemah yang melahirkan kesukaran, keberatan dan kemudaratan, kemudian mengambil hukum yang lebih mudah, ringan dan memberikan kemaslahatan berdasarkan dalil yang lebih kuat (al-Qur'an, al-Hadits, ijma' dan *qiyas khafi*). Pengarang buku tidak menyebutkan *istihsan darurah* yang telah disebut oleh ulama mazhab Hanafi. Namun melahirkan *istihsan qiyas khafi* (analogi yang samar), yaitu dua *qiyas* terjadi pertembungan. Kitab ini tidak hanya mengembangkan pemikiran *istihsan bi al-nas*, *istihsan bi al-ijma'* dan *istihsan bi al-darurah* yang telah

---

[675] Sa'ad al-Din Mas'ud Ibn 'Umar al-Taftanzani al-Syafi'i (t.t.), *Kitab al-Tahrir fi Usul al-Fiqh ''Kitab Syarh al-Talwih 'Ala al-Taudih li Matni fi Usul al-Fiqh*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 1. Ibn Umar al-Taftanzani al-Syafi'i (w. 792 H), mensyarahi dalam kitabnya *Talwih 'ala Tauzih* terhadap kitab *Tanqih al-Usul*, dikarang oleh 'Abd Allah Ibn Mas'ud al-Mahbubi al- Hanafi (w. 747 H).

[676] *Ibid.*, h. 81.

dirumuskan Imam Abu Hanifah tetapi juga menghasilkan pemikiran dengan *istihsan al-qiyas al-khafi*.[677]

Perkataan Imam Syafi'i *"man istahsana faqad syarra'a"* (orang yang menggunakan teori *istihsan* adalah orang yang mempunyai kuasa hukum). mengundang kontroversi dan mewariskan pergolakan pemikiran dalam lapangan metodologi hukum Islam di kalangan pengikut-pengikutnya. Menurut penulis buku, pernyataan Imam Syafi'i itu merupakan respon pemikiran metode Imam Abu Hanifah yang merujuk terhadap empat dalil (al-Qur'an al-Hadits, ijma' dan *qiyas*), yang ditujukan terhadap teori *istihsan* yang hanya berdasarkan hawa nafsu. Dari situ nampak beliau menjelaskan bahwa *istihsan* yang dirumuskan Imam Abu Hanifah tidak menjadi sasaran penolakan Imam Syafi'i. Bahkan sebenarnya tidak terjadi perbedaan sama sekali, teori *istihsan*, dari segi nama telah banyak diguanakan ulama *usul al-fiqh* termasuk Imam Syafi'i, jika dipandang dari segi kehujahan dalil *al-naql* terdapat dalil dalam teks nas, dari segi dalil *al-'Aql*, metode *istihsan* dapat dibenarkan menurut akal.[678]

Ibn 'Umar al-Tanzani al-Syafi'i pengarang kitab menuangkan pemikirannya untuk mengeksplor pemikiran mazhab Hanafiyyah dan Syafi'iyyah, sambil melakukan penjabaran secara rasional atas maksud yang terkandung dalam kitab *Tanqih al-Usul*. Selain itu ia juga merumuskan pelbagai kaedah dari dua pemikiran itu dengan harapan agar dapat diketahui, bahwa kedua pemikiran itu berasaskan sumber yang sama, yaitu al-Qur'an al-Hadits dan ijma'. Rumusan-rumusan yang telah dibangun itu dengan menggunakan metode *ijaz* (simpel namun memuat makna yang luas) dengan merumuskan teori sebagai pegangan untuk melakukan aktivitas berijtihad.[679]

Hal ini telah membenarkan adanya rumusan yang ditulis dalam kitab ini guna mengupayakan kompromi atas dua pandangan yang dianggap memunculkan adanya perbedaan. Mengikut mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, terdapat perbedaan dalam hal pemahaman bahasa, rumusan teori *usul al-fiqh*, kerangka metode ijtihad, dan juga pemahaman pemikiran tentang *istihsan* yang dianggap pemicu lahirnya konflik metodologi hukum Islam di dunia. Akan tetapi rumusan pemikiran penulis kitab tidak didukung dengan data secara teoritis dan akademis. Hanya sekadar

---

[677] *Ibid.,* h. 82.
[678] *Ibid.,* h. 81.
[679] *Ibid.,* h. 1-3.

mengatakan bahwa *istihsan* Imam Abu Hanifah dengan pemikiran Imam Syafi'i tidak terjadi perbedaan.

b. Mazhab Maliki

Abi Ishaq al-Syatibi Ibrahim Ibn Musa al-Garnati (w. 790), adalah diantara ulama rmazhab Maliki yang merumuskan pemikirannya dalam kitab, ''*al-Muwafaqat fi Usul al-fiqh''* dengan metode perbandingan, dan mempresentasikan pemikirannya secara revolusioner *manahij istinbat* dengan teori *maslahah* (kesejahteraan umat) sebagai *maqasid al-syar'i* (tujuan-tujuan disyari'atkan hukum Islam), dengan melihat *maqasid al-syar'i* secara *kulli*. Meskipun demikian, dalam memahami teks nas, Syatibi tetap melalui pemahaman bahasa, seperti Imam Syafi'i dan para ulama *usul al-fiqh*, selain itu ia juga memahami rahsia dan hikmah tujuan-tujuan syari'ah (*maqasid al-syar'i*).[680]

Dalam kajian tesis ini, penulis menyoroti dua hal dalam pemikiran Syatibi tentang konsep *maslahah* dan teori *istihsan*. Sebenarnya teori *maslahah* yang dibangun oleh Imam Syatibi meneruskan pemikiran Imam Malik untuk merealisasikan *maqasid al-syar'i* melalui teori *maslahah al-mursalah*, yaitu ketentuan *maslahah* yang tidak terdapat dalil nas secara jelas dan tidak ada dalil nas yang menolaknya, tetapi secara makna sesuai dengan *maqasid al-syar'i*.[681] Hanya saja teori *maslahah* Imam Syatibi melihat *maqasid al-syar'i* secara *kulli*. Ketika kerangka berfikir dalam berijtihad mengikuti Imam Abu Hanifah yang menggunakan teori *istihsan*, maka akal menjadi pisau analisis untuk menentukan *maqasid al-syar'i*. Teori *istihsan* itu merupakan respon atas ketentuan *qiyas* atau teori umum yang tidak memberikan harapan *syar'iyyah* (*maslahah*) dan mendorong *mafsadah*, maka dilakukan teori *istihsan* dengan menggunakan dalil secara bebas (*istidlal al-mursal*)

[680] Abi Ishaq a-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Tasyri'*, j. 1,Tahqiq Muhammad Ahad al-Qadi al-Fadil, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, h. 3 dan, 5 Imam Syafi'i mensyaratkan seorang yang melakukan *manahij istinbat* harus terlebih dahulu memhami teori bahasa Arab.

[681] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 119. Imam Malik membolehkan membunuh banyak orang sebab membunuh satu orang, hal itu tidak ada nas yang menjelaskan tentang persoalan tersebut. Namun Imam Malik menyelesaikan dengan *manhaj al-maslahah al-mursalah*. Dengan pertimbangan perbutan 'Umar b. Khattab membunuh banyak orang kerana membunuh satu orang, dan para sahabat tidak ada yang menentangnya.

dan melakukan *istinbat* hukum sesuai dengan *maqasid al-syar'i*.[682] Oleh sebab itu dia mengambil kaedah *istihsan* dalam mazhab Maliki, bahwa *istihsan* adalah mengambil *maslahah juz'i* meninggalkan dalil bersifat *kulli* dengan meninggalkan teori *qiyas* dan merujuk dalil secara bebas (*istidlal al-mursal*).[683] Jadi, teori *maslahah* Imam Syatibi adalah gabungan dari pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, *maslahah* sebagai objek kajian, metode *istihsan* sebagai alat untuk menuangkan hukum, sementara otak sebagai subjek atau pelaku.

Teori *istihsan* Imam Abu Hanifah dengan teori *maslahah* Imam Syatibi mempunyai kesamaan, yaitu dalam rangka merespon fenomena hukum yang didasarkan pada teori *qiyas* yang dianggap tidak sesuai dengan *maqasid al-syar'i*. Perbedaannya menurut Imam Abu Hanifah yakni pindahnya ketentuan *qiyas* atau kaedah yang dianggap tidak memberikan *maslahah* dan hanya mendorong *mafsadah* dan *masyaqah* kepada ketentuan hukum yang berdasarkan teks nas, ijma' dan *darurah*. Imam Abu Hanifah memandang kemaslahatan itu terdapat dalam teks nas secara lafzdi. Manakala Imam Syatibi, melihat kemaslahatan itu tidak hanya secara teks lafzi, tetapi juga secara maknawi. Ketentuan hukum yang tidak terdapat dalam teks nas dan tidak ada larangan dalam teks nas tetapi ketentuan itu memberikan *maslahah* terhadap umat.[684] Oleh karena itu perkembangan teori metodologi hukum Islam yang dikembangkan oleh Imam Syatibi sampai sekarang menjadi bahan perbincangan ahli metodologi hukum Islam di dunia dengan memakai teori *maslahah*.

c. Mazhab Syafi'i

Taj al-Din 'Abd al-Wahhab b. 'Ali al-Subki (w. 771 H) memaparkan dalam kitabnya *Jam' al-Jawami'* metode Hanafi dan Syafi'i, tetapi dalam aspek pemikiran merumuskan teori induktif, dengan membandingkan pelbagai mazhab dan mengumpulkan pelbagai pendapat, tanpa memaparkan dalil ataupun landasan yang digunakan untuk memaparkan kaedah-kaedah *usul al-fiqh*. Hal ini menunjukan, bahwa 'Ali al-Subki lebih dekat mengikuti pemikiran Imam Abu Hanifah daripada Imam Syafi'i, meskipun termasuk ulama bermazhab Syafi'i. Demikian juga ketika

---

682 Abi Ishaq Syatibi, (2002-1423), *op.cit.*, j. 4, h.123.

683 *Ibid.*

684 *Ibid.* Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 118.

membincangkan topik persoalan dituangkan pelbagai pendapat ulama tanpa mengambil rumusan *dalil al-naql*, namun sebenarnya beliau merumuskan dengan *dalil al-aql*. [685]

Penulis kitab menerima teori *istihsan* yang diformulasikan Imam Abu Hanifah tentang *istihsan* bi *al-nass*, *istihsan bi al-ijma‘ istihsan* bi *al-darurah*, dengan *istihsan* yang dipakai Imam Syafi’i terhadap *mut‘ah* (sagu hati untuk perempuan yang dicerai) sebanyak 30 dirham. Kedua teori *istihsan* tersebut tidak dipertentangkan. Namun ketika *istihsan* dijadikan terminologi ijtihad dengan definisi yang dilontarkan mazhab Hanafi dan mazhab Hanbali, yaitu dalil yang jelas pada diri mujtahid yang sukar untuk diungkapkan. Definisi tersebut menurutnya melahirkan persoalan musykil, sehingga lahir pelbagai bentuk *istihsan*, dengan demikian penulis kitab menolak teori *istihsan*, apabila *istihsan* yang dimaksud oleh mujtahid itu tidak memiliki kriteria yang jelas. Sebaliknya, jika teori *istihsan* itu berdasarkan *masadir al-ahkam* (al-Qur’an al-Hadits) dan ijma’ dapat diterima.

Selain keterangan tersebut di atas, teori *istihsan* yang melalui perpindahan dari satu *qiyas* terhadap *qiyas* yang lain, atau perpindahan dari dalil terhadap adat (kebiasaan) masih dalam perbincangan di kalangan metodologi hukum Islam. Penulis kitab memandang, pertentangan antara dua *qiyas* mendahulukan *qiyas* yang lebih kuat dan disebut *istihsan* pengarang kitab menerimanya. Begitupula pindahnya dari dalil ke adat (kebiasaan), dicontohkan masa menetap di tandas awam dan menggunakan air yang tidak ada ketentuan dan kesepakatan. Hal ini dianggap betentangan dengan teks nas, namun dapat diterima dengan pertimbangan *maslahah*, tetapi dalam hal ini adat (kebiasaan) yang dapat diterima hanya pada masa Nabi Muhammad dan sahabatnya. Karena adat yang berlaku pada zaman Nabi dan sahabat secara teori hukum disebut Sunnah *taqriri* dan ijma’ *taqriri*.[686] Dengan demikian adat yang berlaku di suatu daerah yang bertentangan dengan teks nas tidak dapat diterima sebagai hujah *syar‘iyyah*, tetapi adat yang berlaku pada zaman Nabi dan sahabat dan disaksikannya dapat diterima sebagai hujah *syar‘iyyah*, melalui pendekatan *istihsan*.

Perbedaan pandangan, misalnya, antara ‘Ali b. Abi Talib dengan Zaid b. Thabit tentang pembagian anak laki-laki dari ibu bersama dengan beberapa anak

---

[685] Taj al-Din ‘Abd al-Wahhab b. ‘Ali al-Subki (1982-1402 H), *Matan Jam‘u al-Jawami‘*, j. 2, T.T.P.: Dar al-Fikr, lihat pelbagai topik dalam kitab tersebut. Muhammad Salim Madkur (t.t.), *Mabahith al-Hukm ‘Ind al-Usuliyyin*, j. 1, Kaherah: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, h. 39.

[686] *Ibid*.

kandung, maka ia mengambil pendapat *al-Anbari.* Pendapat 'Ali b. Abi Talib menggunakan *qiyas*, sementara pendapat Zaid menggunakan teori *istihsan*. Kemudian Ibn Taymiyyah dalam hal ini mempertanyakan *al-Anbari*, bahwa teori *qiyas* tersebut bertentangan dengan kitab dan ketidakadilan, sementara teori *istihsan* tidak bertentangan dengan teks nas.

5.2.2 Perkembangan Fiqh

Perkembangan fiqh pada period ini berbeda dengan *usul al-fiqh*. Meskipun perkembangan *usul al-fiqh* mengalami masa kematangan dengan adanya penggabungan dari dua teori, *Ahnaf* dan *Mutakalimin*, sehinga muncul kerangka berfikir yang moderat dan muncul teori baru seperti Imam Syatibi yang menggagas idea *al-muwafaqat*. Tapi dalam perkembangan teori fiqh, ulama pada periode ini hanya sekadar mensayrahkan karya ulama yang mendahuluinya, melakukan *tarjih* dari pelbagai pendapat ulama yang terdahulu, baik dari mazhab Hanafi maupun mazhab Syafi'i.[687] Hal ini karena para ulama masih belum menjelaskan teori dan metode ijtihad yang telah dibangun oleh imam-imamnya, dan merasa cukup dengan fatwa-fatwa para ulama terdahulu, sehingga tidak lahir kitab fiqh yang independen. Di samping itu juga karena tidak banyak ulama yang membahas penggabungan dari karya mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, meskipun lahir istilah *''ikhtilaf al-ummah rahmah wa ittifaq bi al-ikhtilaf.''*

Pada masa perkembangan ini tidak terjadi perbedaan antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, kedua-duanya sangat bergantung pada perkembangan fiqh pada masa sebelumnya, yaitu menghimpun semua fiqh (cabang) yang telah dikodifikasikan dalam periode *taqlid*. Kumpulan fatwa Imam Abu Hanifah yang telah disenaraikan oleh Imam mazhab Hanafi menerusi Kitab *Mukhtasar al-Qaduri fi Furu'i al-Hanafi yyah*, pengarang Abi al-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Qaduri al-Baghdadi al-Hanafi , (428 H), *Bidayah al-Mubtadi* oleh Abi Hasan 'Ali b. Abi Bakr b. 'Abd al-Jalil b. Burhan al-Din al-Marghinani al-Rusdani (w. 595 H). *al-Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi* oleh Abi Hasan 'Ali b. 'Abi Bakr b. 'Abd al-Jalil b. Burhan al-Din al-Marghinani al-Rusdani (w. 595 H). *Kitab Tuhfah al-Fuqaha fi al-*

[687] 'Abd al-Wudud Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 125.

Furu', oleh 'Ala'u al-Din Muhammad b. Ahmad al-Samarqandi (575). *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*, oleh 'Alaw al-Din Abi Bakr b. Mas'ud al-Kasani (587 H). *Kitab al-Mabsut* oleh Syams al-Aimmah Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi.

Senarai kitab-kitab mazhab Syafi'i adalah *al-Tanbih fi Furu' al-* Syafi'i, oleh Abi Ishaq Ibrahim b. 'Ali b. Yusuf al-Syairazi (w. 472 H), *Nihayah al-Matalib fi Dirayah al-Mazhab* oleh Imam al-Haramain 'Abd al-Malik Ibn Abd Allah al-Juwaini (w. 478), *al-Wasit fi Furu' al-Mazhab,* dan *al-Wajiz fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Syafi'i,* kedua kitab tersebut di karang oleh Abi Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (w. 505).

Kitab-kitab tersebut merupakan penghubung antara periode kejayaan dengan periode kebangkitan, karena gerakan yang dilakukan oleh mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh, hanya mensyarahi karya ulama sebelumnya. Kondisi demikian dapat dilihat melalui pernyataan Imam Zayn al-Din b. Ibrahim dalam kitab *al-Bahr al-Ra'iq*, yang menyatakan ''Saya menjelaskan yang telah saya pelajari dari kitab-kitab diantaranya *Fatawa, Syarh al-Burhan, Mabsut, Syarh al-Kafi, Mukhtasar al-Tahawi, Hidayah wa Syuruhiha al-Nihayah, wa al-'Inayah wa Mi'raj al-Dirayah, Fathu al-Qadir ….*''[688]

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa *Kitab Al-Bahr Al-Ra'iq* adalah merangkumi semua kitab fiqh mazhab Hanafi. Begitu pula dengan mazhab Syafi'i, Ibn Hajr al-Haitami pengarang kita *Tuhfah al-Muhtaj*, kitab tersebut mensyarahi kitab: *"Minhaj al-Talibin"* dan kitab *''Minhaj al-Talibin*" meringkas kitab *al-Muharrar fi Furu' al-* Syafi'i oleh Imam Muhy al-Din Abi Zakariyah b. Syarf al-Nawawi.[689] Adapun kitab fiqh yang dikarang pada periode kebangkitan dari mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i sebagai berikut:

a. Kitab Fiqh Mazhab Hanafi

1. كتاب الأبحر ملتقي dikarang oleh Ibrahim b. Muhammad al-Halabi (956 H).
2. العالمكيرية الفتاوي كتاب dikarang oleh perkumpulan ulama Hindi, perintah dari

[688] Zayn al-Din b. Ibrahim (1997-1418), *Kitab al-Bahr al-Ra'iq Syahu Kanzu al-Daqaiq fi Furu' al-Hanafiyyah*, Lubnan: Dar al-Kutub, h. 10-11.
[689] Ibn Hajr al-Haytami (2001-1421), *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, h. 3.

Sultan Abi al-Mudaffar Muhy al-Din Muhammad.

3. البحار جامع و الأبصار تنوير كتاب dikarang oleh Syams al-Din Muhammad b. ‘Abd Allah Ibn Ahmad b. Tamaetasri al-Ghazzi al-Hanafiyi (1004 H).
4. الأبصار تنوير شرح في المختار الدر dikarang oleh Muhammad ‘Ala’u al-Din b. ‘Ali Ibn Muhammad b. Ali b. ‘Abd al-Rahman al-Haskafi (1088 H).
5. *الأبصار تنوير شرح في المختار على المختار رد شية حا* dikarang oleh Muhammad Amin b. Abidin.

b. Kitab Fiqh Mazhab Syafi’i

1. المنهاج شرح المحتاج تحفة كتاب dikarang oleh Ahmad b. Muhammad b. ‘Ali b. Hajr al-Haytami (974 w).
2. المحتاج ألفاظ معاني معرفة إلي المحتاج معني dikarang oleh Syamsudin Muhammad b. Ahmad al-Syarbini al-Khatib (997 w).
3. المنهاج شرح المحتاج نهاية dikarang oleh Syamsudin al-Jamal Muhammad b. Ahmad Ibn Hamzah al-Ramli (1004 w).
4. *المبسوط كتاب* dikarang oleh Syams al-A’immah Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi.

Fenomena-fenomena yang muncul pada akhir abad ke-13 Hijrah merupakan wujud kesedaran dari kebangkitan kembali fiqh Islam. Bagi para pengamat, sejarah kebangkitan dunia Islam pada umumnya dan fiqh pada khususnya, intinya adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat Islam sebagai suatu masa yang semi mati yang menerima pukulan-pukulan yang destruktif atau pengaruh-pengaruh yang formatif dari Barat.[690] Alasan yang sering mereka kemukakan adalah bahwa Islam sejak dari masa konsepsinya, berkembang dalam serangkaian kesejarahan menghadapi dan menjawab tantangan intelektual dan spiritual, bahkan wahyu al-Qur’an sendiri sebagian adalah jawaban tantangan-tantangan yang dilontarkan oleh agama-agama Yahudi dan Kristian yang lebih tua perkembangannya.[691]

Akhir abad ke-13 H. merupakan masa meluasnya pengaruh Barat dalam dunia Islam sebagai akibat kekalahan-kekalahan dalam lapangan politik yang diikuti dengan bentuk-bentuk benturan keagamaan dan intelektual melalui pelbagai saluran

---

[690] Fazlur Rahman (1984), *Islam*, Ahsin Muhammad (Terj), Bandung: Pustaka, cet. I, h. 311.
[691] *Ibid.*

yang beraneka ragam tingkat kelangsungan dan intensitinya.[692] Hal demikian mengilhami para ulama-ulama untuk melakukan usaha-usaha pembaharuan. Usaha-usaha tersebut merupakan suatu kesadaran (*al-wa'y*) akan degradasi internal masyarakat Islam, muhasabah diri dan tuntutan dalam membangunkan kebekuan sejarah umat yang tenggelam dalam keterpakuan tekstual.

Selain itu, penolakan terhadap kekuasaan ulama abad pertengahan dengan sendirinya memunculkan semangat kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits (*back to Qur'an and Sunnah*) makin meningkat. Gerakan ini yang kemudian dikenal dengan gerakan fundamentalis, secara langsung atau tidak telah menjadi titik rujukan dalam proses modenisasi. Gerakan-gerakan pembaharuan, khususnya di bidang fiqh atau *usul al-fiqh* telah membuka jalan bagi perkembangan-perkembangan hukum Islam di pelbagai negara Islam mahupun negara berpenduduk Muslim yang berusaha membentuk sebuah undang-undang rasmi yang dijadikan rujukan undang-undang dalam menentukan hukum.

Perkembangan mazhab Hanafi dapat dikatakan menduduki tempat yang paling luas dari mazhab-mazhab lainnya. Pada zaman kekuasaan Abbasiyah, mazhab ini menjadi mazhab yang umum di Iraq mengalahkan mazhab yang lain, karena pengaruhnya dalam mahkamah-mahkamah pengadilan. Dan juga menjadi mazhab rasmi pada zaman kekuasaan 'Uthmaniyyah, bahkan menjadi satu-satunya sumber bagi panitia negara dalam menyusun kitab *Majallah al-ahkam al-Adalusiyyah*.[693] Dampak dari sikap pengistimewaan pemerintah terhadap mazhab Hanafi memberikan pengaruh terhadap perkembangan hukum di negara-negara bekas kekuasaan Daulah 'Uthmaniyyah.

Fiqh mazhab Hanafi di Anatholi (Turki) yang dikuasai Daulah Uthmani[694] mengalami pengkodifikasian sebagai undang-undang resmi suatu negara. Negara Uthmani pada mulanya tidak menganut mazhab tertentu, namun kemudian mengikuti mazhab Hanafi secara rasmi untuk fatwa dan pengadilan. Ada beberapa tahap yang dilakukan oleh negara-negara Islam untuk mengkodifikasi hukum Islam sebagai undang-undang resmi negara:

1. Menetapkan Pendapat Resmi Bagi Negara.

---

[692] *Ibid.*

[693] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.,* h. 47.

[694] Daulah Uthmani ditubuhkan pada awal abad ke 14 Hijriyah di Turki dan berakhir pada pertengahan abad ke 19 Masehi.

Pada awal abad ke-14 Hijrah Sultan Salim (Sultan Uthmani kesembilan) memandang perlu untuk menetapkan mazhab yang resmi maka dikeluarkanlah ketetapan sultan (*Qararan Sultaniyyah* atau Firman) yang mengumumkan, bahwa mazhab Hanafi sebagai mazhab resmi negara yang harus diikuti dalam hal peradilan dan fatwa.[695] Cara ini telah diikuti di negara Mesir, setelah Mesir dikuasai oleh Turki. Di Mesir dihapuskan sistem empat *qadi*, yang setelah pemerintahan Muhammad 'Ali Pasha, pemerintahan Uthmani mengeluarkan Firman (ketetapan Sultan) bahwa fatwa dan pengadilan harus didasarkan pada fatwa Hanafi .

2. Penyusunan Satu Pendapat mazhab

Setelah mempersatukan mazhab untuk seluruh wilayah kekuasaan Turki Uthmani, maka jalan berikutnya adalah penyusunan suatu mazhab yang dilakukan di Turki Uthmani, yaitu dengan menyusun Undang-undang Perdata Uthmani (*al-Qanun al-Madani al-'Uthmani*) yang terkenal dengan *majallah al-ahkam al-Adaliyyah,*[696] dan undang-undang Uthmani lainnya yang diambil dan dimaklumatkan kepada semua rakyat untuk mentaatinya, dengan dicantumkan pada ayat yang terakhir dari Perkara 1801, bahwa hakim harus mengikuti perintah Sultan dan tidak boleh mengikuti mujtahid yang lainnya.

3. Mengkompilasikan Mazhab-mazhab Yang Berbeda.

Selain menjadikan mazhab Hanafi sebagai mazhab resmi, dalam penyusunan undang-undang yang akan berlaku bagi seluruh wilayah Uthmani, juga diambil dari mazhab yang lain apabila mazhab yang lain itu lebih sesuai untuk kemaslahatan manusia. Cara ini juga diikuti di Mesir, Syiria, Iraq dan Tunisia dan lain-lain. Seperti dalam perundang-undangan *al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah,* tentang wakaf, waris dan wasiat, yang disesuaikan dengan keperluan masa kini dan perubahan kondisi dan situasi (*al-Ahwal wa al-Zuruf*).[697]

4. Mengambil Perundang-undangan Modern

Tahap keempat dari penyusunan perundang-undangan di negara Arab Uthmani, ialah beberapa hukum yang sesuai dengan syari'ah Islamiyyah dari

---

695 Joseph Schacht (1964), *An Introduction to Islamic law,* Oxford: Oxford University Press, h. 89.

696 Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t), *op.cit.,* h. 71-72. Bandingka dengan Joseph Schacht (1964), *An Introduction to islamic law,* Oxford: Oxford University Press, h. 121.

697 Abdul Wahab Khallap (1985), *op.cit.,* h. 103-104.

perundang-undangan moden seperti Hukum Sivil (*Madani*), Hukum Perdagangan (*Tijari*) dan Hukum Jinayah Baru (*Jina'i*).

Memasuki abad modern, dunia Islam yang waktu itu dikuasai oleh Dinasti Uthmani, yang merupakan penguasa terakhir kekhalifahan Islam berhadapan dan bergaul dengan peradaban Barat, mendapat serangan dari Barat dalam bidang politik dan budaya yang mengharuskan melakukan perubahan-perubahan dalam bidang undang-undang. Sesuatu yang harus dilakukan adalah pembentukan peradilan-peradilan khusus yang bersifat sekuler (*Mahkamah Nizamiyyah*) di samping *Mahkamah syar'iyyah* yang telah ada.[698]

Pada tahun 1917 sebuah undang-undang tentang Hak-hak Keluarga dikeluarkan oleh Pemerintah Uthmani. Undang-undang ini merupakan kodifikasi yang agak lengkap mengenai hukum perorangan dan hukum keluarga, kecuali hukum wasiat dan hibah. Undang-undang ini tidak hanya bersumber pada ajaran-ajaran mazhab Hanafi, tetapi juga bersumber pada beberapa ajaran dari keempat mazhab Sunni.[699]

Mesir merupakan tempat pergolakan pemikiran mazhab-mazhab, baik mazhab Sunni maupun mazhab Syafi'i seiring dengan pergantian politik yang menguasai Mesir. Hal ini terjadi mulai dari pengaruh kekuasaan Fatimiyah, al-Ayubi, Daulah Uthmani[700] dan sampai pada zaman Koloni Perancis. Mayoritas penduduk Mesir beragama Islam yang ber mazhab Syafi'i, suatu hal yang wajar karena di negeri ini Imam Syafi'i menyebarkan mazhabnya yang baru (mazhab *jadid*).

Selain menjadi anutan umum, mazhab Syafi'i menjadi mazhab resmi pengadilan-pengadilan Mesir sampai pada zaman kekuasaan daulah Isma'iliyah. Kemudian setelah berakhirnya daulah ini kembali menjadi mazhab resmi lagi pada zaman kekuasaan daulah *'Ayyubiyah* sampai kekuasaan Baybars yang telah menyusun hakim-hakim pada pengadilan-pengadilan dari empat golongan mazhab, yaitu Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hanbali, namun dalam suatu susunan yang lebih mengutamakan hakim-hakim dari mazhab Syafi'i. Keadaan ini berlangsung sampai kekuasaan Dinasti Uthmani. Akan tetapi sesuidah itu, mazhab yang dianut oleh pengadilan-pengadilan Syari'ah Mesir bahkan hingga sekarang adalah mazhab

---

[698] J.N.D. Anderson (1994), *Hukum Islam di Dunia Modern,* Machnun Husein (penrjemah), Yogyakarta: Tiara Wacana, h. 10.

[699] *Ibid.*, h. 30..

[700] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 275-277.

Hanafi.[701] Pada zaman Daulah Uthmani semua tatanan hukum Islam mengikuti hukum yang berlaku bagi Daulah Uthmani yang ber mazhab Hanafi .

Pada zaman Qadri Pasha (penguasa Daulah Uthmani), hukum Islam dikodifikasi yang didukung secara resmi dari hukum keluarga dan hukum waris menurut mazhab Hanafi (1292 H/1875 M) untuk Mesir.[702] Tujuan karya ini juga untuk membantu pengadilan sekuler dengan cara yang tepat menetapkan hukum yang dipraktikkan oleh para Qadi pengadilan. Ia secara resmi tidak pernah ditetapkan dan diperananankan meskipun projek kodifikasi hukum perkawinan dan talak berdasarkan padanya yang diterbitkan oleh kementerian Mesir tahun 1916 M.[703]

Kodifikasi hukum Islam juga terjadi di Sudan, wilayah yang dulu dikuasai Inggris di Mesir. Landasan pengundangannya adalah peraturan yang menyatakan bahwa Mahkama-mahkamah *syar'iyyah* di negara tersebut harus selalu mengikuti pendapat-pendapat mazhab Hanafi, kecuali dalam hal-hal yang tidak prinsipal di mana Qadi Besar (*Qadi al-Qudat*), dengan persetujuan pemerintah mengeluarkan ketentuan sendiri yang menetapkan beberapa alternatif pendapat untuk diterapkan oleh pengadilan-pengadilan tersebut.[704]

Lubnan seperti negara Arab lainnya pernah dibawah Daulat Uthmaniyah. Setelah Perang Dunia I, Lubnan berdiri sendiri dan mengambil hukum sendiri. Penulisan hukum-hukum fiqh seperti halnya di Mesir, fiqh ditulis dengan uraian secara keilmuan, tidak lagi menjadi kesatuan fiqh seluruhnya, melainkan kitab fiqh dalam satu *maudu'*, seperti kitab *wakaf* susunan Zadi Yakun, dan lain-lain kitab terbitan Lubnan yang mengkompilasikan pendapat-pendapat pelbagai mazhab.

Bagi kaum Sunni setiap permasalahan diajukan ke mahkamah *syar'iyyah* Sunni sementara kaum Syi`ah mengajukan ke Mahkamah Syi'ah Ja'fariyah. Walaupun demikian, dalam masalah tertentu seperti hukum wakaf, waris nafkah dan lain-lain mazhab Hanafi diberlakukan sebagai mazhab resmi. Bahkan mazhab ini berlaku juga bagi golongan Sunni dalam masalah-masalah fatwa dan pengadilan syari'ah sepanjang mengenai soal-soal yang berkenaan dengan masalah hukum keluarga.[705]

---

[701] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 80.
[702] Joseph Schacht (1964), *op.cit.*, h. 100
[703] *Ibid.*, h. 100-101.
[704] J.N.D. Anderson (1994), *op.cit.*, h. 32.
[705] Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t.) *op.cit.*, h. 88.

Di Jordan, kodifikasi hukum *Majallah al-ahkam al-adliyyah* masih diterapkan dalam masalah-masalah sipil. Akan tetapi pada tahun 1951 hukum Uthmani tentang hak-hak keluarga itu diganti dengan hukum Jordan tentang hak-hak Keluarga. Hukum baru itu mencakup semua hukum yang bertalian dengan keluarga, selain masalah wasiat dan hibah, ia mengambil alih sebagian besar pembaharuan yang terjadi di Mesir sejalan dengan hukum Uthmani; dan memasukkan sedikit pengembangan dari sumber sendiri.[706]

Syiria seperti halnya Lubnan sebelum Perang Dunia I di bawah kekuasaan Daulah Uthmani, yang dalam hal hukum *Madaniyyah* tunduk pada *Majallah al-ahkam al-Adliyyah*, kemudian diganti dengan *qanun madani* yang baru. Tahun 1953 M. Syiria mengeluarkan Undang-undang tentang *al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah* dan Undang-undang tentang hukum prosiding mahkamah. Tentang Undang-undang *al-Ahwal asy-Syakhsyiyyah,* Syiria yang penduduknya majoritas muslim Sunni, dan mazhab Hanafi selalu menjadi mazhab resmi dalam hal fatwa dan pengadilan. Undang-undang dasar Syiria tahun 1950 disebutkan pada Perkara 3 (tiga) tentang kedudukan fiqh Islam di Syiria, bahwa agama Presiden Republik Syiria harus Islam, dan fiqh Islami adalah sumber pokok undang-undang di Syiria.

Di luar Timur Tengah, pembebasan hukum Eropa dalam masyarakat Islam berkaitan erat dengan kebijaksanaan yang diambil oleh penguasa kolonial. Di anak benua India, Islam masuk sudah cukup lama. India sebelum kemerdekaan dan sebelum adanya pembagian India–Pakistan, pada tahun 1941 terdapat 95.000.000 penduduk muslim dari seluruhnya yang berjumlah 400.000.000 penduduk. Madzhab yang dianut orang muslim di India mengikuti mazhab Hanafi, kemudian mazhab Syi'ah dan mazhab Syafi'i.[707]

Inggris yang menjadi koloni India memberikan kebebasan kepada rakyat India menjalankan hukum sesuai dengan hukum yang berlaku bagi agamanya dan hukum adat. Undang-undang tahun 1772 mengenai ketentuan berlakunya hukum Islam dalam semua praktik waris, nikah dan masalah-masalah lainnya yang bersangkutan dengan adat kebiasaan orang-orang muslim. Para hakim dan ahli hukum mengambil hukum dari sumber hukum Islam dan dari kitab-kitab fiqh

[706] *Ibid.*, h. 38.

[707] Di India pernah berdiri kerajaan Islam bernama Mughal yang didirikan oleh Zahiruddin Babur pada tahun 1482-1530 M. Kerajaan ini penerus dari kerajaan Islam sebelumnya yaitu Abbasiyah yang ada di Baghdad, tentunya Madhhab Hanafi yang menjadi Madhhab resmi kerajaan sebagai mana Madhhab Daulah Abbasiyah. Muhammad Zuhri (1996), *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, h. 150.

mazhab Hanafi, seperti kitab *al-hidayah, al-fatawa al-Hindiyah al-alamkariyah, as-Sirajiyyah*.[708]

Sampai pada pertengahan abad ke-19, pemerintahan bergerak dalam perundang-undangan dan mengubah beberapa ketentuan hukum yang berlaku. Bagi umat muslim masih diberlakukan hukum Islam sebatas pada masalah hukum keluarga. Dalam penerapan hukum Islam itu hakim-hakim tidak selalu terikat dengan pendapat fatwa-fatwa ulama fiqh, bahkan mereka melakukan perluasan pemikiran hukum yang dipengaruhi oleh kemajuan hukum Inggris atau pengaruh kemajuan perkembangan sosial.

Pulau-pulau Hindia Timur yang semula menjadi jajahan negeri Belanda, menyatakan kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945 dengan nama Republik Indonesia. Demikian juga dengan negara Malaysia dan Brunei selepas merdeka bergabung dalam pertubuhan ASEAN. Majoritas penduduk di negara-negara ASEAN beragama Islam dan bermazhab Syafi'i. Ada beberapa bagian hukum syari'at dengan campuran hukum adat yang masih berlaku bagi rakyat muslim, terutama dalam bidang masalah hukum keluarga.

Di Indonesia, sejak permulaan merdeka sampai ke hari ini, kenyataan menunjukkan bahwa seluruh Peradilan Agama dari tingkat rendah sampai tinggi, menetapkan hukum-hukum agama menurut mazhab Syafi'i karena umat Islam di Indonesia adalah penganut-penganut yang setia pada mazhab Syafi'i. Dalam suatu musyawarah Ketua-ketua Peradilan Agama atau Mahkamah Syari'ah se-Indonesia pada tahun 1958 M. di Surakarta, Jawa Tengah, telah mengambil keputusan bahwa mazhab Syafi'i dipakai sebagai dasar untuk memutuskan perkara-perkara yang bertalian dengan agama Islam.[709]

Keputusan ini diambil setelah melalui pegambilan undian suara dengan hasil 61 suara setuju, 12 suara menolak dan 1 suara berkecuali. Musyawarah itu diadakan dan diselenggarakan oleh Mahkamah Islam Tinggi di Surakarta (Solo) Jawa Tengah. Selain itu juga dalam suatu musyawarah Peradilan Agama di Jakarta tanggal 28 Jun 1955, yang dipimpin K.H. Junaidi selaku Ketua Jawatan Peradilan Agama Pusat,

[708] *Kitab al-Sirajiyah* karangan Sirjah Muhammad, ulama fiqh abad keenam Hijriyah. Syarahnya bertajuk *asy-Syarifiyyah* oleh Syarifuddin al-Jurjani.

[709] Sirajuddin Abbas (1996), *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, Jakarta: Radar Jaya Offset, cet. VI, h. 290.

telah diputuskan bahwa kitab yang digunakan sebagai pedoman dalam memutuskan perkara-perkara yang dimajukan dalam sidang Peradilan Agama haruslah:[710]

1. *al-Bajuri*, karangan Imam Ibrahim al-Bajuri.
2. *Fath al-Mu'in* dengan syarah *I'anah al-Talibin* atau syarah-syarah lain, karangan Imam Zaynuddin al-Malibari.
3. *Syarqawi al-Tahrir*, karangan Syeikh al-Islam Zakariyah al-Ansari.
4. *Qaliyubi wa Umarah* atau *Mahalli,* karangan Jalaluddin al-Mahalli.
5. *Fath al-Wahhab,* dengan segala syarah-syarahnya karangan Imam Zakariyah Ansari.
6. *Mughni al-Muhtaj,* Karangan al-Khatib Syarbani.

Kitab-kitab tersebut adalah kitab fiqh dalam mazhab Syafi'i. Hal ini merupakan fakta bahwa mayoritas umat Islam di Indonesia menganut mazhab Syafi'i. Tetapi pada perkembangan berikutnya terjadi perubahan signifikan di dalam Mahkamah Syari'ah di Indonesia, yakni demham tampilnya Bapak Munawir Sazali sebagai Menteri Agama Republik Indonesia (1991) yang merumuskan corak fiqh Indonesia dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang memperoleh pengesahan Presiden Republik Indonesia. Melalui instruksi Presiden RI. No. I, Tahun 1991 tanggal 10 Jun sebagai panduan hakim di seluruh kawasan Pengadilan Agama RI. Rumusan KHI, sebagiannya terdapat pasal yang masih kontraversial, diantaranya: Perkara 185, tentang warith pengganti:" ابن إبن " (cucu) dapat harta warith, meskipun ada " إبن " (anak), menduduki tempatnya ayah. Dan Perkara 209, tentang anak angkat dan orang tua angkat yang tidak menerima wasiat dibagi 1/3 dari harta warith melalui wasiat wajibah.[711]

Ternyata ketentuan KHI Perkara 185, dan 209 itu mendapatkan tentangan dari pemikiran para ulama di Indonesia dan perlawanan dari kalangan para tokoh agama di Indonesia yang sejak lama menganut mazhab Syafi'i. Sebab ketentuan hukum tersebut, keluar dari kerangka teori *qiyas* atau kaedah umum yang telah menjadi doktrin dengan kerangka berfikir Imam Syafi'i, bahwa cucu) ابن إبن) itu terhalang tidak dapat harta warith sebab adanya anak ((إبن. Begitupula anak angkat tidak

---

[710] *Ibid.*

[711] Abdurrahman, (t.t), *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Presidon. h. 14, Bandingkan buku panduan Pengadilan Agama: Derektor Pembinaan Badan Peradilan Agama (1992), Kompilasi Hukum Islam Departemen Agama, T.P. : T.TP. h. 105.

mendapatkan harta warith, karena tidak ada hubungan kerabat. Imam Syafi'i berdasarkan ayat warith surah al-Nisa'.[712]

Ketentuan KHI, Pasal. 185, dan Pasal. 209, keluar dari kerangka berfikir Imam Syafi'i dengan metode *qiyas* atau kaedah umum, tetapi menggunakan kerangka berfikir Imam Abu Hanifah dengan teori *istihsan* dengan pertimbangan dalil *al-'aql* dan *al-naql*. Dalil *al-'aql* dirasa tidak adil dan tidak memberi maslahat kalau cucu tidak dapat harta warith, karena dalam kondisi yatim yang belum berkemampuan memerlukan biaya hidup. Dengan itu, cucu dijadikan pengganti ayahnya yang telah meninggal. Begitupula anak angkat dirasa tidak adil dan tidak memberikan maslahat, *(bertentangan maqasid al-syar'i),* kalau tidak diberi harta warith, mengangkat anak sudah otomatis terjadi perjanjian dalam hal pewarithan (pemilikan harta). Secara tidak langsung terjadi akad dalam bermuamalah antara kedua-duanya dalam bidang ekonomi. Di sisi lain, upaya hukum untuk membela kepentingan cucu dan hubungan moral anak angkat dengan orang tua angkat melalui dalil *al-naql* berdasarkan teks al-Qur'an.[713]

Untuk mengantisipasi perkembangan peradaban manusia yang berkembang pesat, para ahli hukum dituntut mampu menyelesaikan pelbagai persoalan dengan cermat seiring laju perkembangan zaman, agar alam yang dicipta oleh Allah tetap ada melalui ketentuan dan kebijakan hukum yang dirumuskan oleh *khalifah Allah fi al-ard*. Oleh itu, harus ada strategik yang mampu mewujudkan metode *istihsan* yang akan mengarah terhadap ketentuan hukum berdasarkan pada keadilan, kemaslahatan, keselesaan dan keharmonian, sehingga konsep metode *istihsan* benar-benar menjadi metode yang melahirkan kehidupan *rahmatan li al-'alamin*.

---

[712] Surah al-Nisa' (4): 11-12.
[713] Surah al-Nisa' (4): 8 dan 33.

BAB V

KONFLIK PEMIKIRAN
IMAM ABU HANIFAH DAN IMAM SYAFI'I
MELAHIRKAN KONFLIK RADIKALISME DAN LIBERALISME

Proses berlangsungnya globalisasi membuat ruang dunia menjadi semakin dekat. Berbagai peistiawa di belahan dunia dapat disaksikan melalui tayangan televisi dan internet. Hal itu memberikan pengaruh perubahan kehidupan manusia di segala aspek kehidupan. Namun hubungan antara ideologi, budaya, politik dan agama, tidak serta merta membuat wajah dunia menjadi seragam. Konflik dan benturan semakin dasyat, terjadi antara negara-negara Barat dengan Timur, Utara dengan Selatan negara maju dengan negara berkembang. Implikasi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dan adanya kepentingan politik yang memberikan pengaruh konflik pemikiran antara libralisme dengan radikalisme, rasionalisme dengan fanatisme.

Di samping itu, polarisasi yang berlabel Islam dengan barat masih akan bertahan lama dan akan melahirkan benturan fisik yang lebih dasyat lagi. Apabila tidak ada upaya untuk menciptakan nuansa yang harmonis, kemungkinan-kemungkinan tersebut di atas akan terjadi. Karena itu, dibutuhkan adanya *manhaj al-fikri* baru. Dengan demikian muncul gagasan-gagasan baru sebagai konsekwensi logis, dalam dunia pemikiran beberapa tokoh kontemporer yang mewarnai era global, di antaranya adalah Muhammad Abid al-Jabiri Hassan Hanafi Abdullah Ahmad An-Na'im, Mohammed Arkoun Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi. Mereka mempunyai tipologi pemikiran dan *manhaj al-fikr* berbeda-beda. Ada yang melakukan rekonstruksi atau dekonstruksi. Perbedaan ini dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan, kapasitas intelektual, geografis, politik, budaya, ekonomi dan lain-lain.

Berbagai tipologi pemikian dan metodologi yang mereka bangun sesungguhnya tidak lepas dari konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i. Karena kedua pemikiran tersebut sebagai mata rantai dari pemikiran Tabi'in para sahabat dan Nabi Muhammad dengan perkembangan pemikiran setelah mujtahid. Dis amping itu juga kedua pemikiran tersebut mempengarui perkembangan pemikiran di jagad raya dan juga terjadinya benturan pemikiran di kalangan mazhab-mazhab fiqh dan usul fiqh.

Sejak mengalami kekalahan perang melawan israel tahun 1967, bangsa Arab mulai mengubah cara pandang terhadap persoalan sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dialami bangsa Arab ini begitu menghentak dan sekaligus membangunkan bangsa Arab dari keterpurukan yang dialaminya selama ini. Bangsa ini seperti pernah dikemukakan Issa J. Boullata—sadar akan dirinya dan berupaya melakukan kritik diri[714]. Dari situ terungkap, bahwa diantara sebab-sebab kekalahan itu adalah masalah cara pandang masyarakat Arab terhadap budayanya sendiri serta pada capaian modernitas. Karena itulah pertanyaan yang mereka ajukan dalam soal ini adalah bagaimana bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas, posmodernisme dan neo libralisme. Atau dalam abad sekarang pertarungan yang di istilakan dengan kiri Islam di satu sisi dengan tuntutan tradisi di sisi lain? Tradisi dan modernitas menjadi wacana sentral yang dibicarakan. Kondisi demikian mengakibatkan sikap bangsa Arab—terutama kalangan intelektual—terbelah menjadi beberapa bagian.

Menurut Fadzlu Rahman pemikiran kontemporer (pasca '67) tentang tradisi dan modernitas terbagi menjadi dua bagian, Modernisme dan New Modernism. Tapi dalam hal ini, penulis membagi beberapa istilah, yakni Modernis Klasik, modernis konservatif, modernis Akomodatif, new modernis, dan revivalis, (reformis dan modernis). Ada tiga tipologi pemikiran yang umum di sini, *pertama*, tipologi transformatik; tipe pemikiran yang pertama ini secara radikal menawarkan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari tradisionalis-patriarkial menuju masyarakat rasional dan ilmiah. Bagi kalangan ini, cara pandang terhadap agama yang berkecenderungan mistis harus ditolak, karena hal itu tidak didasarkan atas nalar praktis. Di samping itu mereka juga memandang tradisi sebagai masa lalu yang tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan.[715]

Kedua, tipologi reformistik. Yang hendak digarap kelompok ini adalah reformasi dengan cara menafsirkan kembali teks Al-Qur'an dan Hadis guna memperoleh pemahaman yang baru dan relevan dengan tuntutan zaman. Secara lebih spesifik, kecenderungan kelompok ini terbagi bagi menjadi dua: *Pertama*, para pemikir yang memakai metode-pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dalam

---

[714] Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990), hlm. x Dan wacana kritik diri ini kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana ilmiah akademis. Langkah yang dilakukan adalah *tafsir al-'azmah* (menjelaskan sebab-sebab kekalahan).).

[715] A. Luthfie Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, Jakarta, Vol. 2 No. 1, Juli-Desember, 1998, hlm. 61-63

perspektif pembangunan kembali. Artinya, tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. *Kedua* dari tipe reformistik adalah tipe pemikiran yang menggunakan metode pendekatan dekonstruktif; model dekonstruktif ini diusung dari aliran filsafat post-strukturalis Perancis. Dua kecenderungan tipe reformistik-rekonstruktif dan dekonstruktif ini mempunyai *concern* dan cita-cita yang sama, hanya berbeda pada pendekatan dan *treatment of the problem* saja. Keunggulan tipe kedua ini adalah pada *concern* dan teguhnya pada tradisi (*turas*) yang menurut mereka tetap relevan untuk dibaca, diinterpretasikan dan dipahami dalam standar modernitas.[716] *Ketiga*, tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, karenanya unsur-unsur asing tidak mendapat tempat pada kalangan ini. Mereka menyeru kembali kepada keaslian Islam yang dipraktekkan Nabi dan keempat khalifahnya.[717]

Berbagai tipologi di atas apabila ditarik benang merah sesungguhnya tidak lepas dari nalar klasik, yang merupakan impliksai pertarungan *manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah dengan *manhaj al-fikr* Imam Syafii. Tipologi transformatik; identik dengan kerangka berfikirnya Imam Abu Hanifah, hanya saja tipe pemikiran tersebut bersifat radikal liberal dan tidak memiliki rumusan yang jelas sehingga aliran ini yang memperoleh perlawanan dari Imam Syafi'i. Tipologi reformistik rekonstruksi bagian dari pemikiran Hassan Hanafi dan reformistik dekonstruksi pemikiran Mohammed Arkoun dengan *manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah tidak hanya terjadi relevansi, namun *manhaj al-fikr* Hasan Hanafi pada dasarnya adalah *manhaj itihsan* Imam Abu Hanifah. Hanya saja rasionalitas Hassan Hanafi bercorak revolosioner dan ofensip terhadap dunia Barat. Karena itu patut kiranya Hassn Hanafi disebut sebagai reformis libral atau reformis modernis liberal[718], atau neo modernis (menurut istilah Fadzlu al-Rahman) yang meneruskan gerakan al-Afgani (1838-1896) pendiri

---

[716] *Ibid*., hlm. 64-65

[717] *Ibid*., hlm. 65

[718]Perbedaan liberalnya Imam Abu Hanifah dengan Hasan Hanafi, Liberalnya Imam Abu Hanifah menjadikan akl sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimlimintasikan dengan tidak meninggalkan peradaban yang berkembang ada saat itu, meskiun dari kalangan non Islam. Sedangkan liberalnya Hasan Hanafi menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menganalisis manhaj klasik dan motede Barat yang nantinya untuk melakukan perlawanan pada Barat. Modernis liberal dalam dunia Arab Islam tidak dapat diartikan moderen semata-mata bahwa mereka liberal-modernis Barat, latar belakang mereka Islam, dengan demikian mereka liberal-modernis Islam.

gerakan Islam moderen yang melawan gerakan imperialisme Barat dan untuk mempersatukan dunia Islam .[719]

Dalam mengimplemintasikan metode istihsan, Imam Abu Hanifah bersifat defensif, dan identik dengan gerakan Mohammed Arkoun karena tidak melakukan perlawanan terhadap perdaban yang berkembang pada saat itu, tetapi mengakomodir berbagai peradaban untuk merumuskan metode baru. Sehingga *istihsan*, dalam tradisi hukum Barat disebut ‘*’equity*’’ (konsep keadilan alami) yang dengan itu, menunjukan fleksibilitas metode istihsan, yang tidak hanya dipakai metode ilmu Hukum Islam tetapi juga digunakan di dunia Barat sebagai teori ilmu Hukum. istilah Fadzlu al-Rahman neo modernis Tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna. Pandangan ini bermuara dari golongan mazhab *Daud al-Zahiri* didirikan seorang ulama bernama Daud b. Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih terkenal dengan sebutan Abi Sulaiman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi’i. Namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, yaitu aliran pemikiran yang memahami teks nas secara zahirnya ayat (formalistik). Aliran ini kemudian disebut aliran *Daud al-Zahiri*. Golongan ini disebut aliran radikalisme atau konserfatisme. Dengan demikian pertarungan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i melahirkan pertarungan radikalisme dengan liberalisme

5- Perspektif Abdullahi Ahmed An-Naim Antara Syari’ah-Human Rights

5.1.1 Biografi Abdullahi Ahmed An-Na’im

Abdullahi Ahmed An-Naim, Lahir di Sudan, setelah menyelesaikan studi hukumnya di Khartoum, kemudian melanjutkan ke Inggris dengan memperoleh gelar LL.B. dan diploma difakultas Kriminologi Universitas Cambridge pada tahun 1973. Dia melanjutkan studi hukum dengan gelar Ph.D dari Universitas Edinburgh pada tahun 1976, lalu kembali ke Sudan menjadi pengacara dan dosen Hukum di Universitas Khartoum, menjelang 1979 ia menjadi kepala departemen Hukum Pablik

[719] Kazuo Shimogaki, (1988), h.4.

di Fakultas Hukum di Universitas Khartum.[720] Dalam perjalanan sebagai ilmuan dan gerakan, pada tahun 1991-1992 Abdullahi Ahmed An-Naim, memperoleh gelar Profesor Olof Palme pada University of Upshala. (Direktur Eksekutif Africa Watch Washington D. C. (Juli 1993), Dia aktif menulis berbagai topic yang berkaitan dengan status, aplikasi dan pembahruan internal hukum Islam. Karya utamanya adalah Toword On Islamic reformation, dijadikan pokok bahasa pada seminar Oslo 1992.

Pengalamannya, disamping sebagai mahasiswa dan pengacara yang terlibat dalam persoalan-persoalan sosial di Sudan, dia juga aktif terlibat gerakan politik dalam persaudaraan Republik (The Republican Brotherhood) di Sudan pemimpinnya Mahmoud Mohamed Taha. Persaudraan Republik menarik perhatian international ketika pemimpinnya Mahmoud Mohamed Taha, dihukum mati pada tahun 1985 oleh rejim Sudan Ja'far Numeyry. Meskipun demikian pengikutnya tetap eksis, Organisasi tersebut didirikan bertepatan akhir Perang dunia II, sebagai kendaran untuk memperjuangkan nasionalis Sudan dan respon terhadap partai-artai nasionalis besar yang dikuasai pemimpin-peminin konservatif. Mohamed Taha menekankan perlunya transformasi Islam dan pembebasan dari dominasi kekuatan-kekuatan sektarian. Dengan mengembangkan dasar-dasar pemahaman untuk melakukan penafsiran kembali Islam. Ide-idenya secara lengkap termuat dalam *al-Risalah al-Tsaniyah minal Islam* (*The Second Messege of Islam*) yang diterbitkan pertama kali tahun 1967 dan dicetak dalam bahasa inggris oleh Abdullahi Ahmed An-Naim. Taha menawarkan pemikiran dan metode penafsiran revolosioner, yang esensinya mengajak untuk membangun rinsip penafsiran baru, oleh An-Na'im diistilakan ''Tafsir modern dan evolusioner terhadap al-Qur'an'.[721] Pemikiran Taha dan karyanya signifikan dalam membentuk mainstrem pemikirannya Setelah gerakan Mahmoud Mohamed Taha dan kurang lebih 30 puluh orang termasuk An-Na'im ditahan, Mahmoud Mohamed Taha dibunuhdan berikutnya penggulingan Numeyry, An-Na'im menggerakan kembali tidak dalam gerakan politik tetapi bergerak pada refeormasi Islam menurut tradisi Taha, dengan pendekatan persuasif tidak pada aksi politik.[722] Disitu al-Naim berleluasa mengembangkan pemikirannya sebagai estafet dari pada gurunya dalam dunia akademis. dalam pentas yang berbeda tetapi

---

[720] Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Massge of Islam*, terejmahan denganpengantar Abdullahi Ahmaed An-Na'im (Syracuse : Universitiy Press : 1987).

[721] An-Na'im, Introduction'', ibid, h,28.

[722]Abdullahi Ahmaed An-Na'im, (2001),*Dekonstruksi Syari'ah,* Yogyakarta : LkiS, h. xii-xiii

substansinya sama. Sebagai stimulus dalam penyajian tulisan ini ada baiknya saya tampilkan ungkapan An-Na'im yang termaktub dalam tesisnya yang berjudul '' Menuju Metodologi Pembahruan yang Memadai''sebagai berikut : Selama umat Islam

5.1.2 Benturan Syari'ah Dengan Human Rights Perspektif Ahmad An-Naim

Dalam sejarah perkembangan manusia disertai dengan benturan dan konflik, disebabkan adanya berbagai kepentingan, keperluan hidup yang kompetitif, pertarungan politik, sering juga melahirkan pelanggaran hak-hak asasi manusia. sehingga terjadi penindasan yang kuat terhadap yang lemah, kelompok perkasa menindas kelompok yang tidak berdaya, negara yang kuat menindas negara yang lemah. Bangsa yang besar menindas bangsa yang kecil. Dalam hal ini al-Qur'an mengilustrasikan pertarungan antara Habil dan Qabil, tindakan Fir'un terhadap pengikutnya dan zaman sebelum lahirnya nabi Muhammad (zaman jahiliyyah) zaman kacau balau yang dihiasi dengan pertarungan pembunuhan perbudakan, manusia diperjualbelikan, kedudukan wanita hanya sebagai pelampias nafsu laki-laki, bahkan istri boleh dibunuh suami tanpa ada tuntutan hukum, dalam peradaban hindia kuno, apabila suami meninggal maka istri harus dibakar hidup-hidupan. Fenomena ini terjadi berabad-abad lamanya.[723]Islam lahir mengembalikan harkat dan martabat manusia yang sesungguhnya sebagai hamba Allah dengan membawa bendera persamaan dan kebebasan. Setiap manusia mempunyai hak-hak dan kebebasan yang sama, tidak ada perbedaan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa agama, Bahkan Tuhan melarang melakukan kekerasan dengan memaksakan terhadap doktrin idiologi dan memaksa untuk memeluk agama tertentu. Disamping itu Islam tidak membedakan antara laki-laki dengan perempuan, orang Islam dengan non Islam. Ketika terjadi peralihan dari zaman Rasulullah sahabat tabi'in dan para mujtahid, sudah terjadi perobahan terhadap pemahaman Islam meskipun sama-sama berefrensi *masadir al-ahkam al-muttafaq alaihi. (*al-Qur'an al-Hadith), akibat dari tuntutan perobahan zaman, kepentingan politik, perbedaan geografis, sukuisme kapasitas intelektual dan lain-lainya, maka rumusan hukum yang dicetuskan para mujtahid pada abad satu dan dua Hijriyah diteruskan pengikutnya pada abad ke-tiga

[723] Indikasi peristiwa-peristiwa tersebut dimuat dalam beberapa ayat al-Qur'an, Surah hujarat:12 Surah, al-Isra':33.dan70.Surah: al-Balad:13.

sampai ke-enam.[724] Baik *manhaj al-fikr* atau rumusan hukum syar'iyyah dirasa banyak terjadi antagonistik dengan rumusan standarisasi internasional dan banyak tidak relevan bahkan melahirkan konflik idiologi mengarah anarkisme dan pelanggaran HAM. Oleh kerena itu, Abdullah An-Na'im melakukan Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam.

Agar tatanan hukum syar'iyyah yang identik dengan hukum Islam masa sekarang, tidak bersifat radikalisme dan libralisme An-Na'im melontarkan metode berfikir universal agar dapat diterima oleh masyarakat dunia. Dalam rangka membangun rumusan standar universal, yang melalui kultur domistik, termasuk juga dogtrin agama, masing-masing mempunyai *frame of reference*, karena masing-masing tradisi menjabarkan validitas ajaran dan norma–normanya sendiri sesuai dengan dogtrin ajarannya melalui sumber-sumbernya sendiri. Jika suatu tradisi, agama berinteraksi dengan tradisi dan agama yang lain, akan terjadi benturan, maka harus dibangun menggunakan prinsip timbal balik, menghormati terhadap sisitem kepercayaan orang lain. Ada prinsip normative umum yang dimiliki oleh semua tradisi kebudayaan besar yang mampu menopang standar universal HAM. Prinsip itu menyatakan bahwa seseorang harus memerlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan orang lain. Aturan yang indah ini mengacu pada prinsip resiprositas yang sesungguhnya dimiliki oleh semua tradisi agama besar dunia. Selain itu kekuatan moral dan logika dari proposisi yang sederhana ini dapat di apresiasikan oleh semua umat manusia, baik tradisis cultural maupun persuasive filosofis. Tidak mudah menempatkan diri sendiri terhadap orang lain secara tepat khususnya jika ada perbedaan jenis kelamin atau agama. Tujuan rinsip risiprositas seperti yang diterapkan dalam argumen disini adalah, bahwa seseorang harus mencoba mencapai taksiran saling dekat untuk menempatkan dirinya dalam posisi orang lain. Ini mengasumsikan bahwa seseorang berada dalam posisi yang sama

---

[724] Al-Mahami Subhi Mahmasani, (t.th) *Falsafah al-Tashri' fi al-Islam*, Damshiq:Daar al-Kashshaf, h.33-35 Imam Syafii melakukan perlawnan terbuka terhadap manhaj Imam Abu Hanifah, disaming itu, Dawud al-Zahiri melakukan perlawanan pemikiran secara terbuka terhadap pemikiran Imam Syafi'i,dan Imam Abu Hanifah, dengan memproklamirkan madhhab sendiri, iaitu memahami teks nas secara skripturalis, melalui pemahaman hadith. Walaupun mengambil kira terhadap hadith, tetapi para ulama Sunni tidak memandang sebagai Ahl al-hadith, lebih dari itu para ulama tidak mahu meriwayatkan hadihtnya. Hal ini kerana Dawud al-Zahiri dituduh mengikut pandangan ilmu kalam, bahawa al-Qur'an itu makhluk, manakala pandangan itu bid'ah pertarungan pemikiran ini diwarisi para pengikutnya. Di antara doktrin madhhab tersebut bertentangan dengan rumusan HAM. Buka Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 377.

terhadap orang lain dalam semua hal termasuk jenis kelamin kepercayaan agama atau keyakinan yang lain.h.[725]Problem yang berkembang pada saat sekarang akibat dari rumusan doktrin Islam pada periode pertengahan terjadi diskriminasi terhadap status perempuan dan non Islam. Hal ini dirasa sampai saat sekarang masih berlaku, hal tersebut. Apabila masih dipertahankan, maka dunia akan melontarkan stigma, bahwa Islam adalah agama yang tidak menghargai HAM

Mohammad Toha mengajukan metodologi pembaruan yang refolosioner, ia gambarkan sebagai *evolosi legislasi Islam* yang esensinya suatu ajakan untuk membangun prinsip penafsiran baru yang memperbolehkan penerapan ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah, bukan lainnya, menurut Na'im sikapa pendekatan ini diterapkan akan mampu memecahkan kebuntuan antara tujuan pembahruan, keterbatasan konsep dan tehnik syari'ah histories. Prinsip *nasikh mansukh* (pembatalan teks al-Qur'an dan Sunnah tertentu untuk tujuan-tujuan penetapan hukum oleh teks-teks al-Qur'an dan Sunnah yang lain) sangat menentukan bagi faliditas teoritik dan kelangsungan prktik dari pendekatan evolosioner Mahmaud. pendekatan evolosioner itu dan menilai implikasinya bagi pembaruan hukum publik Islam. Dari wacana pemikiran Mohammad Toha mengilhami Na'im terhadap metodologi pembahruan untuk mengidentivikasi metodologi yang paling mungkin mencapai tujuan pembaruan yang diinginkan dengan tetap mempertahankan legitimasi Islam yang mutlak diperlukan untuk mengimplimintasikan praktiknya. Integra dengan penilaian tersebut adalah pertimbangan tentang realitas wacana dan implimintasi pembaruan Islam dalam dunia Islam kini.[726]

Posisi yang diambil disni, ialah ada standar universal tertentu tentang HAM yang mengikat sesuai dengan hukum internasional dan bahwa setiap upaya harus diarahkan pada penerapan dalam praktek. Sehingga prinsip yang menghormati dan melindungi HAM digambarkan sebagai *jus cogens*, yaitu suatu prinsi hukum internasional dasar bahwa negara-negara tidak dapat menolak karena kesepakatan mereka. Tentu saja prinsip ini benar selama menyangkut penghormatan dan perlindungan HAM. Lebih mudah untuk memberikan contoh-contoh tentang HAM yang tinggi ini seperti larangan pemusnahan satu kelompok masyarakat dan perbudakan, tetapi pendefinisian atau paling tidak, criteria untuk mengidentifikasikan tentang HAM. Oleh karaena itu**,** \akan diidentivikasi terhadap bidang Syari'ah

---

[725] Abdullahi Ahmaed An-Na'im, (2001),*Dekonstruksi Syari'ah,* Yogyakarta : LkiS, h310
[726] Ibid. h.70

dengan hak-hak asasi manusia (*Human Rights)* yang sementara dianggap terjadi antagonistik. sekaligus menganalisis *manhaj* yang digunakan An-Na'im dalam upaya menciptakan harmonitas dan mencari rekonsiliasi, agar melahirkan hubungan positif antara kedua syestem tersebut dan terjadi keseimbangan. *Human Rights* dalam hal ini mengacu pada kesepakatan internasional. Mewajibkan kerja sama bagi seluruh anggota PBB untuk mempromosikan dan memperjuangkan hak-hak asasi dan kebebasan bagi seluruh umat Manusia, disebut dalam P. 2 :

> Setiap orang mempunyai hak-hak dan kebebasan-kebebasan yang tercantum di dalam deklarasi ini tanpa perbedaan apapun, sepereti perbedaan ras, warna kulit, janis kelamin, bahasa, agama tahanan politik atau paham yang lain, nasional atau asal usul sosial, hak milik, kelahiran ataupun status yang lain. Lagi pula, tidak boleh mengadakan perbedaan atas dasar perbedaan politik, kedudukan hukum atau status international dari negara atau wilayah di mana orang tersebut termasuk, baik negara merdeka, wilayah perwalian, wilayah yang tidak berpemerintah sendiri atau dibawah wilayah lain yang kedaulatannya dibatasi. [727]

Dalam piagam tersebut tidak menjelaskan secara rinci terhadap term-term hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan dasar. Tugas ini dilaksanakan oleh PBB dalam rangkaian deklarasi, sejak tahun 1948.[728] Dokumen-dokumen hak-hak asasi manusia PBB dan dokumen-dokumen regional Eropa, Amerika dan Afrika, seluruhnya mempunya premis yang sama bahwa ada standar universal tentang hak-hak asasi manusia yang harus ditaati oleh seluruh negara di dunia, atau negara-negara regional dalam hubungannya dengan dokumen regional. Konvensi dan Deklarasi PBB maupun dokumen-dokumen regional Eropa, Amerika dan Afrika tidak secara mendetil terhadap hak-hak asasi, oleh karena itu An-Na'im menjabarkan menurut penafsiran sendiri. Dalam hal ini, penulis menyunting dari terjemahan buku Dekonstruksi Syari'ah Abdullahi Ahmed An-Naim, terhadap diskriminasi hukum keluarga dan hukum perdata Syariah mencakup hahl-hal sebagai berikut :

- Seorang laki-laki muslim boleh mengawini peremuan Kristen atau Yahudi, tetapi laki-laki Kristen dan Yahudi tidak boleh mengawini perempuan muslim. Baik laki-laki atau peremuan muslim tidak boleh mengawini orang kafir, yaitu orang yang tidak beriman dan dengan berpegang kitab yang diwahyukan,

[727] Prof. Dr. H. Bahrudin Lopa, S.H. (1996), *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*,Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, h h. 185.

[728] Lihat, United National Action in the Feiled of Human Rights, Dok PBB ST/HR/2/Rev.1: dan B.G. Ramcharan, ed. Human Rights Thirty Year after the Universal Declaration of Human Rights (The Hague: Martinus Nijhoff,1979).

- Perbedaan agama adalah penghalangn segala pewarisan. Sehingga seorang muslim tidak akan dapat mewarisi maupun mewariskan kepada non muslim.
- Contoh-contoh diskriminasi berdasarkan gender dalam hukum keluarga dan perdata mencakup hal-hal berikut.
- Laki-laki Muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersama, tetapi peremuan Muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki dalam waktu yang bersamaan.
- Seorang laki-laki muslim dapat menceraikan istri-istrinya, atau seorang dari istrinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, talaq tanpa berkewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya terhadap seseorang atau suatu otoritas. Sebaliknya seorang perempuan boleh dapat bercerai hanya dengan kebenaran suaminya. atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengijinkannya dengan dasar-dasar khusus. Seperti ketidakmampuan suami dan keengganannya untuk mengurus istri.
- Dalam pewarisan, seorang perempuan Muslim menerima bagian lebih sedikit dari bagian laki-laki Muslim, ketika keduanya berada pada tingkatan yang sama dalam hubungannya dengan seorang yang meninggal.[729]

Konvensi dan Deklarasi PBB maupun dokumen-dokumen regional Eropa, Amerika dan Afrika terhadap hak-hak asasi, secara tekstual tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama, bahkan rumusan itu bagian daripada visi agama. Menurut Imam Ghazali dalam memberikan pemikiran untuk merealisasikan *maqasid syar'iyyah,* yang identik dengan bahasa *rahmat li al-'Alamin* melalui lima prinsip dasar (*al-kulliyat al-Khamsah)* :

1. *Hifz al-Din* : Memberi jaminan hak kepada umat Islam untuk memelihara agama dan keyakinannya (*al-Din*) sementara itu Islam juga menjamin sepenuhnya kebebasan beragama dan larangan adanya pemaksaan agama yang satu dengan yang lain.
2. *Hifz al-Nafs wa al-'Ird* : Memberi jaminan hak atas setiap jiwa (nyawa) manusia, untuk tumbuh dan berkembang secara layak. Dalam hal ini Islam menuntut adanya keadilan, pemenuhan keperluan dasar (hak atas penghidupan), pekerjaan, hak kemerdekaan dan keselamatan, bebas dari penganiayaan.

---

[729] Abdullahi Ahmaed An-Na'im, (2001),*Dekonstruksi Syari'ah,* Yogyakarta : LkiS, h. 338

3. *Hifz al-'Aql* : Adanya suatu jaminan atas kebebasan bersuara, kebebasan mengeluarkan pendapat, melakukan penelitian dan aktiviti ilmiah. Dalam hal ini Islam melarang terjadinya kerosakan akal dalam bentuk penyiksaan, penggunaan dadah minuman keras dan lain-lain.
4. *Hifz al-Nasl* : Jaminan masa depan keturunan generasi penerus yang lebih baik dan berkualiti.
5. *Hifz al-Mal :* Jaminan atas pemilikan harta benda, dan larangan adanya tindakan mengambil hak daripada harta orang lain secara tidak halal, seperti koropsi, monopoli, mencuri dan lain-lain.[730]

Lima prinsip dasar tersebut di atas (*al-huquq al-Insaniyyah*), sebagai hak manusia yang wajib dipenuhi. Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menegaskan tentang larangan HAM dan adanya relevansi dengan esensi deklarasi PBB tahun 1948 di antaranya:[731]

Dari beberapa informasi ayat tersebut menunjukan bahwa Islam memberikan kesamaan dimuka hukum, tanpa membedakan perbedaan agama, etnik, warna kuli, bangsa, keturunan kelas, kekayan, Juga tidak membedakan antara orang Islam, Yahudu Nasrani, antara cendekiawan dengan yang bukan, antara raja dengan rakyat jelata. Secara eksplisit maupun implisit substansi ajaran Islam adalah menghapuskan diskriminatif dan perbudakan memang dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang menyinggung perbudakan, sebenarnya dalam teori *tadrij al-hukmi* (proses evolosi hukum) Islam substansinya memerintahkan menghapus pebudakan secara evolosi, tetapi golongan tekstualisme memandang al-Qur'an secara tekstual mengatakan perbudakan dalam Islam itu masih ada. golongan ini tidak melihat konteks dan pesan inti Tuhan tetapi pesan Tuhan dipandang secara teks tual akhirnya perbudakan menurutnya masih ada, hal ini dibuat senjata orentalisme untuk menghantam Islam, adalah agama yang melanggar HAM. Dalam hal ini penulis akan memberikan wacana pemikiran baru dengan menggunakan *manhaj al-turath wa al-tajdid* (metode yang tetap melestarikan paradigma lama dan merumuskan metode baru).

Persoalan yang dilontarkan An-Na'im tersebut di atas, apabila diklasifikasikan menjadi tiga persoalan, pertama menyangkut masalah kebebasan

---

[730] Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII, hal.5293. Boleh dilihat Dr. Mustofa Dib al-Buga, al-Adillah al-Mukhtalaf fiha. hal.29. Disamping itu Apabila dilihat dari segi kekuatan sebagai hujjah dalam menetapkan hukum maslahah ada tiga: al-Maslahah Daruriyyah, al-Maslahah al-Hajiyat dan Maslahah Tahsiniyat.

[731] Al-Qur'an Surah: al-Baqarah: 178, 256, al-Nisa' 58, 105, 105, 135, al-Maidah: 45, al-a'raf: 199. al-Isra': 22, 70, al-Mumtahanah:8, al-Thur:21, al-Balad: 12-17.

beragama, kedudukan perempuan, dan kedudukan non Islam. Dalam pembahasan ini, penulis mengangkat persoalan kebebasan beragama, pembahasan kedua dan ketiga hanya masalah ijtihadi dapat dicarikan solosi hukumnya. Tetapi ada hal yang masih menjadi perdebatan dikalangan para ilmuan terhadap doktrin ajaran Islam dengan HAM. Tentang kebebasan beragama, dan diskriminatif antara muslim dan non muslim. Dalam Deklarasi PBB *Universal Declaration of Human Rights*. (1948) Article-18 :[732]

> Setiapa orang berhak untuk bebas berfikir, bertaubat dan beragama ; hak ini meliputi kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dalam bentuk beribadat dan mentaatinya, baik sendiri maupun dilakukan bersama-sama dengan orang lain, baik ditempat umum maupun tersendiri.

Negara-negara Islam yang tergabung dalam The Organization of The Islamic Confrence (OIC)/OKI), pada tanggal 5 Agustus 1990 mengeluarkan deklarasi tentang kemanusiaan sesuai syari'at Islam sebagai satu-satunya sumber acuan yang berdasarkan al-Qur'an Sunnah : P. 2,c,d. dan P.10. :

> Adalah ketentuan dari Tuhan untuk wajib dipatuhi, sesuai dengan syari'at bahwa kehidupan umat manusia harus dilindungi sampai akhir hayat. Perlindungan dari penganiayaan adalah hak seseorang yang wajib dijamin. Adalah kewajiban dari negara untuk melindunginya. Dilarang untuk melanggarnya berdasarkan syariat. P.10. Islam adalah agama yang dasarnya murni (kekal, tidak berobah). Islam melarang melakukan paksaan dalam bentuk apapun atau untuk mengeksploitasi kemiskinan atau ketidaktauan seseorang untuk merubah agamanya atau menjadi atheis.[733]

Dua ketentuan Deklarasi PBB Piagam *Universal Declaration of Human Rights*. (1948) Article-18 dengan The Cairo Declaration on Human Rights in Islam The Organization of The Islamic Confrence (OIC), tentang kebebasan perpindahan agama, terjadi perbedaan, Deklarasi PBB memberi kebebasan untuk pindah agama, sedang Deklarasi OIC di Mesir berkenaan dengan HAM berdasarkan syar'iyyah (tidak dierbolehkan pindah agama). Menurut Abdullahi Ahmed An-Naim, menyeter statemen gurunya Taha tentang substansi hak-hak asasi manusia pada intinya adalah didasarkan pada dua kekuatan utama yang memotivasi seluruh tingka laku manusia, kehendak untuk hidup dan kehendak untuk bebas.[734] Kehendak untuk hidup sesuai

---

[732] Prof. Dr. H. Bahrudin Lopa, S.H. (1996), *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*,Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, h.200

[733] Ibid. 207

[734] The Second Message of Islam, h.80

dengan keperluannya, maka lahir istilah *dzaruriyat* (primer) *hajiyat* (secunder) dan *tahsiniyyat* (hidup dalam kepatutan). Abdullahi Ahmed An-Naim, dimuat dalam karyanya menolak atas hukuman bunuh terhadap orang yang murtad merupakan bagian dari pada hukum Islam, Jika pandangan kemurtadan itu masih berlaku hingga saat sekarang, maka seorang muslim dapat dihukum mati karena menyatakan pandangan-pandangan dalam suatu negara muslim yang ada yang dianggap oleh pandangan dominan di negeri tersebut sama dengan murtad. Contoh, dari beberapa perspektif Sunni pandangan banyak orang Syiah telah menyerupai murtad, Begitupula terhadap perspektif Syi'ah pandangan Sunni sama dengan murtad. Jika hukum murtad Syari'ah harus diterapkan sekarang, maka membuka kemungkinan bagi kaum Syi'ah dihukum mati di negara Sunni dan sebaliknya.[735] Dalam hal ini Abdullahi Ahmed An-Naim menawarkan pembaruan pemikiran terhadap umat Islam untuk menentukan pilihan idiologi baik itu Sunni atau Syi'ah atau golongan yang lain agar tidak saling berkonfrontatif, termasuk penerapan hukum Islam tanpa melanggar hak-hak asasi manusia.

Disamping itu, menolak terhadap sebagian para perumus hukum pada periode abad ketiga yang menjadikan ayat-ayat madaniyyah sebagai dasar daripada pertimbangan ijtihad (*istinbat al-ahkam*), dibalik itu ayat-ayat *makiyyah* banyak di *mansukh* tidak dijadikan dasar ijtihad, sedangkan ayat *Makiyyah* sebagai pesan Islam abadi dan fundamental.pada seluruh umat manusia sedunia.[736]Oleh itu, ayat-ayat *Makiyyah* disebut ayat universal-egalitarian-demokratik dan ayat-ayat *Madaniyyah* disebut ayat-ayat sektarian-diskriminataf. Dia menyeter statemen Gurunya dengan melalui prinsip evolosioner, bahwa teks-teks al-Quran yang menekankan solidaritas umat Islam secara eksklusif selama masa di Madinah untuk memberikan kepada masyarakat muslim yang sedang menumbuhkan kepercayaan psikologis dalam berhadapan dengan serangan non-Muslim. Kebalikan dari ayat-ayat tersebut, pesan Islam yang fundamental dan abadi seperti yang diwahyukan dalam al-Qur'an periode Makkah, mengajarkan solidaritas seluruh umat manusia. Dalam pandangan

---

[735] Teks ini kami sunting dari terjemahan, buku Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah,* h.349- 351. dicontohkan Ibnu Taymiyyah dibunuh dianggap murtad, karena lawan penentangnya menguasai alat negara. Ali Abd al-Raziq dicela dan ancam hukuman mati karena mengeksresikan pandangan-pandangan sebagai ulama besar. Mahmoud Mohamed Taha, dengan pandanga-pandangannya terhada pembaruan Islam. dieksekusi mati dengan tuduhan murtad di Sudan ada Jnuari, 1985.

[736] Ayat Makiyyah indikasi plurlisme dengan "ياأيهاالناس" sedaangkan indikasi diskriminatif ayat-ayat Madinah dengan "أمنوا ياأيهاالذين"

keperluan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat manusia global pada saat ini, umat Islam harus menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal pesan Makkah daripada semangan solidaritas muslim eksklusif pesan-pesan transisional Madinah. Sebaliknya Umat Islam boleh saja memancing kemarahan solidaritas eksklusif non-Muslim, jika memang tidak ingin hidup berdampingan secara damai dan bekerjasama dalam memperjuangkanb hak-hak asasi manusia.[737]

An-Na'im membolehkan umat Islam menuntut hak untuk menentukan nasib sendiri dengan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan pablik. Namun hukum Islam itu bukan Syari'ah historis, maka solosi yang digunakan adalah dengan mengkompromikan dua keharusan bagi perubahan hukum pablik, dengan membangun versi hukum pablik Islam yang sesuai dengan standar konstitusionalisme, hukum pidana International dan HAM moderen yang oleh Na'im disebut sebagai Syari'ah Modern.[738] Dalam hal ini Abdullahi Ahmed An-Naim, mencari solosi dalam rangka untuk menciptakan rekonsiliasi antara Syari'ah dengan deklarasi PBB tentang *Human raight*, dengan membuat formulasi Islam sebagai agama dan Islam sebagai produk hukum Historis yang sering disebut dengan konsep syar'iyyah. metode pembaruan melalui proses perpaduan dari berbagai metode yang berlaku dengan tanpa meninggalkan identitas Islam untuk diimplimintasikan secara praktis dalam realitas wacana dan implimintasi pembaruan hukum Islam dalam dunia Islam.

Sebenarnya kebebasan memeluk agama sudah jelas disebut dalam firman Allah Surah al-Baqarah :256 dan QS :18 ;29, dan juga di perjelas dalam *kulliyah al-khamsah* (lima prinsip dasar) *hifdzu al-din* (kebebasan memeluk agama). Bagaimana dengan orang yang keluar dari agama Islam memeluk agama lain, apakah orang ini dihukumi murtad dan harus di bunuh, hal ini menjadi perdebatan di kalangan pakar hukum Islam. Pendapat pertama mengatakan, bahwa orang yang keluar dari agama Islam dihukumi murtad, kafir dan wajib dibunuh, berdasarkan beberapa teks nas (al-Qur'an dan al-Hadith). QS.2 :217 : QS. Dibalik itu ada beberapa ayat yang memberikan kebebasan beragama, Apabila hal ini diselesaikan menggunakan *manhaj al-istihsan,* maka dilakukan dengan pendekatan *tarjih*(mencari rumusan dalil yang

[737] Teks ini kami sunting dari terjemahan, buku Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah,* h. 345

[738] An-Na'im, h. 20.lihat juga h.4-5

lebih unggul) dengan menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menentukan dalil yang lebuh kuat, standarisasi kuat adalah memberikan maslahat kepada dunia. Apabila mengambil dalil ayat yang hanya kalam informasi tentang kedudukan orang yang murtad (keluar dari Islam) dihukumi kafir dan didukung dengan hadith. Sedangkan ayat yang lain memberikan kebebasan untuk memeluk agama *al-Baqarah* :256, QS :18 ;29 dan surah *al-Kafirun*, disamping itu apabila diterapkan hukum dibunuh orang yang keluar dari Islam (murtad), dibalik itu menerima non muslim masuk agama, bahkan diberi perlindungan dan suaka politik, maka hal ini dirasa tidak adil dan bertentangan dengan nilai- nilai agama Islam dan standar konstitusionalisme hukum pidana International dan HAM moderen yang oleh Na'im disebut sebagai Syari'ah Modern

5.1.3 Relevansi Pmikiran Abdullahi Ahmed An-Naim, dengan Imam Abu Hanifah Dan Imam Syafi'i.

Dalam hal ini akan dianalisis sejauh mana persamaan dan perbedaan antara pemikiran Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i dengan Abdullahi Ahmed An-Naim. Terhadap *Manhaj al-fikr*. Ketika An-Na'im mengembangkan penafsiran revolosioner yang digagas oleh gurunya Mohammad Toha, untuk menciptakan harmonitas terhadap ketentuan hukum yang berlaku pada tingkat global antara konvensi deklarasi PBB, dengan hukum Islam, ditengah terjadi pertarungan peradaban ditingkat global. Dia menolak golongan konserfatif golongan tekstualisme dan aliran *syar'iyyah* historisme, dengan mengajukan metode pembaruan melalui proses perpaduan dari berbagai metode yang berlaku dengan tanpa meninggalkan identitas Islam untuk diimplimintasikan secara praktis dalam realitas wacana dan implimintasi pembaruan hukum Islam dalam dunia Islam '' Metode tersebut tentunya mengoptimalkan akal untuk menganalisis kenbenaran teks nas untuk diimplimintasikan dari realitas kehidupan. dan meninggalakan hukum syara' prodak dari teori historisme, yang dianggap bertentangan kesepakatan internasional, dengan merumuskan hukum yang beridentitas Islam. Sebenarnya, kerangka berfikir An-Na'im lebih dekat dengan pemikiran Imam Abu Hanifah bahkan *manhaj al-fikr* An-Naim adalah *manhaj al-istihsan* Imam Abu Hanifah, hal ini dapat dilihat. Ditengah terjadi pertarungan peradaban antara kelomok Arab dan persi, Muslim dan non-Muslim, Romawi, Persi, Hindi Arab, Disaat iru Imam Abu Hanifah mengembangkan

manhaj al-istihsan, dengan menjadi Akal sebagai pisau analisis menentukan kebenaran teks nas untuk diimplimintasikan, meskipun periode Madaniyyah sebagi ayat yang seharusnya menghapus ayat Makiyyah, tetapi dalam hal ini, ketika ayat Madaniyyah diterapkan hanya melahirkan diskriminasi, sektarian dan ketidakadilan yang memberi kesan negatif terhadap ajaran Islam, maka dalam hal ini diberlakukan ayat Makiyyah sebagai rujukan dalam berbangsa dan bernegara.

Teori *nasikh mansukh* menurut An-Na'im sangat menentukan bagi faliditas teoritik dan kelangsungan praktik dari pendekatan teori evolosioner yang telah digagas Mohammad Toha. Sebenarnya teori *nasikh mansukh* disitu adalah teori istihsan Imam Abu Hanifah, bukan teori *nasikh mansukh* yang telah digagas oleh Imam Syafi'i, karena lahirnya teori *nasikh mansukh* diilhami teori istihsan, sebagian ulama mengatakan. Bahwa pada dasarnya teori *nasikh mansukh* itu adalah teori istihsan. dengan mendefinisikan ; ''Menghapus ayat atau hadith dengan ayat dan hadith yang lain, dengan pertimbangan maslahat'', apabila teori *nasikh mansukh* yang dikatakan An-Na'im disitu seperti yang dikehendaki Imam Syafi'i, maka substansinya bertentangan, karena teori *nasikh mansukh* Imam Syafi'i adalah ayat makiyah dihapus dengan ayat Madaniyyah, sedangakan ayat Madaniyya apabila diterapkan dalam dunia global akan benturan dengan ketentuan fenomena global, disamping itu, teori *mansukh* An-Na'im mengoptimalkan kekuatan akal untuk menganalisis ayat-ayat Makiyyah yang dipandang punya nilai pluralisme, humanisme dan keadilan dalam kehidupan global. Dari penjelasan tersebut di atas menunjukan bahwa teori *nasikh mansukh* yang dianggap punya nilai validitas dalam menafsirkan evolosioner secara *al-ismu* (nama) adalah teori *nasikh* yang telah digagas Imam Syafi'i, sedangkan secara *al-musamma* (esensi nama) nama dari teori istihsan Imam Abu Hanifah.

Dalam hal ini, tidak hanya terjadi perbedaan *manhj al-fikr* antara An-Naim Imam Abu Hanifah Imam Syafi'i dan Jumhur Ulama, bahkan terjadi perbedaan dalam rumusan hukum, tentang kedudukan''orang Muslim dengan non Muslim dan Budak''. Menurut Jumhur ulama termasuk imam Syafi'i,''orang muslim yang membunuh orang non-Muslim atau budak tidak boleh dibunuh ''Sedangkan menurut pendapat Imam Abu Hanifah dan menjadi doktrin mazhabnya boleh dibunuh. Kedua-dua pendapat yang antagonistik itu, sama-sam ber-*hujjah* dengan dalil al-Qur'an dan al-Hadith. Menurut pendapat jumhur ulama termasuk Imam syafi'i, tidak boleh dibunuh orang muslim disebabkab membunuh orang non muslim, karena kedudukan

non Muslim disamakan dengan binatang, ketika orang Islam membunuh binatang tidak berlaku hukum *qisas* (tuntutan hukum sesamanya). Namun Pendapat Imam Abu Hanifah. Kedudukan muslim dengan non muslim dimata hukum sama, dengan pertimbangan bahwa non-muslim itu adalah manusia yang terdiri dari jiwa, berdalil dari firman Allah Dari dua rumusan tersebut apabila kita terapkan dengan pendapat yang pertama jumhur ulama, akan lahir sektarian, diskriminatif dan ketidak adilan. Dilihat dari sosiologis, bahwa kehidupan umat Islam pada saat itu mayoritas, baik secara kualitas maupun kuantitas, para ulama punya kepentingan dalam rangka untuk meningkatkan kuwantitas umat Islam diciptakan fatwa yang berunsur diskriminatif yang sebenarnya bertentangan dengan ruh dan nilai-nilai keadilan sebagi ajaran Islam yang sebenarnya. Apabila pendapat jumhur tersebut diterapkan dalam era sekarang dimana dunia sedang menciptakan *human raight*, maka akan lahir setigma bahwa Islam adalah agama, radikalisme, fundamentalisme dan terorisme. Tetapi pendapat Abu Hanifah memposisikan antara orang muslim, non-muslim dan budak dalam tatanan hukum tidak ada perbedaan, dengan demikian bahwa pendapat Imam Abu Hanifah diterapkan dalam dunia globah sekarang disaat dunia konsensus melalui konfensi dan deklarasi PBB dengan human raight (hak-hak asasi manusia).

Persoalan-peroalan yang menjadi kebimbangan Abdullahi Ahmed An-Naim, adalah konflik internal dan konflik eksternal umat Islam, karena umat Islam terdogma paradigma syari'ah peninggalan ilmuan dan mujtahid pada abad pertengahan. Secara internal umat Islam yang sementara terjadi konflik idiologis antara golongan Sunni, Syi'ah dan golongan lain, berimplikasi hukuman mati. Secara eksternal umat Islam berhadapan dengan kesepakatan internasional melalui resolosi PBB. Dalam hal ini apabila kita mengambil pilihan dengan paradigma Islam historisme, dengan kerangka berfikir tekstualisme, dan teori *nsikh mansukh* Imam Syafi'i, maka Islam akan bermusuhan dengan kekuatan dunia dan akan lahir setigma, bahwa Islam adalah agama radikalisme dan terorisme, pendekatan teori dakwah dalam hal ini Islam sangat dirugikan, apalagi pendekatan politik Islam akan memperoleh tekanan dunia. Berpegang pada teori *nasikh mansukh*, (ayat madaniyyah menghapus ayat makiyyah), sebenarnya teori itu relevan pada saat itu, tetapai dalam era pluralisme ditandai dengan globalisasi ditengah dunia menciptakan perdamaian abadi, apabila paradigma yang telah dibangun pada periode pertengahan sebagai dogma agama dan tidak sebagai doktrin syari'ah, maka dunia akan memberi label bahwa Islam adalah agama radikal.

Dengan demikian pemikiran An-Na'im bersifat reformistik. ideal-totalistik dekonstruksi. Yaitu re-interpretasi teks al-Qur'an dan Hadisth guna memperoleh pemahaman baru dan relevan dengan tuntutan zaman. melalui pendekatan dekunstruksi terhadap syar'iyyah historis yang tidak dapat berdampingan dengan ketentuan internasional, rumusan hukum Islam dan tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. Sedangkan, Islam idealis totalistik. Yaitu, Suatu paham Islam yang berasumsi, bahwa tatanan kehidupan, baik sosial, budaya, politik, dan ekonomi sudah termuat dalam doktrin agama Islam yang terkandung dalam kitab al-Qur'an dan Sunnah, unsur-unsur yang tidak terdapat dalam teks nas dan unsur-unsur asing tidak dapat diterima. Dampak aliran ini akan terjadi bermusuhan dengan budaya setempat dan dengan dunia Barat, *manhaj al-fkr* identik dengan teori *nasikh mansukh* yang menjadikan ayat Makiyyah di *mansukh* dengan ayat Madaniyyah, dan golongan tekstualisme yang menerapkan teks nas tanpa melihat harmonitas lingkungan, sehingga menjadi radikalisme, ekstrimistik. Meskipun demikian aliran ideal-totalistik identik dengan pemikiran An-Na'im, dalam hal kembali terhadap kemurnia Islam yang bersumberkan atas *masadir al-ahkam al-muttafaq alaihi* (al-Qur'an al-Hadith). Meskipun An-Na'im menggunakan pemahaman ideal-totalistik, tetapi dalam mengimplimintasikan metode berfikr menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimplimintasikan dalam realitas sosial. Dengan demikian menjadi jelas secara substansi *manhaj al-fikr* dan rumusan hukum fieqh antara Imam Abu Hanifah dan Na'im ada relevansinya, sedangkan teori *nasikh mansukh* yang telah dicetuskan oleh Imam Syafi'i ada relevansi hanya sekedar nama, tetapi substansinya adalah berbeda (metode berfikir Imam Abu Hanifah).

Naim sebagai penyambung lidah gurunya mahmoud Toha dengan penafsiran revolosioner menciptakan harmonitas terhadap ketentuan hukum yang berlaku pada tingkat global dan terhadap konvensi deklarasi PBB. Dia menolak terhadap golongan konserfatif yang membangun rumusan hukum syar'iyyah dengan paradigma tekstualisme dan aliran syar'iyyah historisme. karena paradigma berfikir tersebut masih dipertahankan, maka akan selamanya Islam pada dunia global ini tidak dapat berdampingan dan Islam akan diberi label radikalisme dan terorisme. Disamping menolak teori *nasikh mansukh* ayat Makiyyah dengan ayat Madaniyyah. Padahal periode Makkah al-Qur'an dan al-Sunnah lebih banyak berisi ajaran agama pesan

moral yang bersifat humanisme dan pluralisme, tidak menyatakan norma-norma politik dan hukum syari'at. Ketika periode sahabat, sudah masuk pada wilayah kepentingan antara *muhajirin* dan *Ansor*, pada berikutnya periode tabi'in dan mujtahid terjadi kepentingan politik, sukuisme, *ta'asub* mazhab berlebihan, dan juga benturan antara kelompok muslim dan non-muslim, maka terbangun doktrin idiologi syari'ah yang bersifat diskriminasi terhadap orang Islam dengan non Islam.

5.2 Perspektif Nasr Hamid Abu Zaid Terhadap Rekonstruksi Pemahaman Teks

Perspektif Abu Zaid Terhadap

Barangkali tidak terlalu berlebihan jika Nasr Hamid Abu Zaid (selanjutnya dibaca: Abu Zaid) mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks. Betapa tidak, hampir sebagian besar kegiatan dan dinamika keilmuan yang menggeliat dalam rentang sejarah peradaban Islam bersumber dari persentuhan umat ini dengan teks. Dan interaksi kratif, dinamis dan produktif ini bukan semata dilakukan oleh kalangan Islam, *insider*, tapi juga oleh kalangan non-Muslim, *outsider*. Semantara itu, teks yang menjadi inspirasi dan sumber keilmuan para penggiat keilmuan dalam setiap epos sejarah umat Nabi Muhammad ini adalah teks Al-Qur'an yang merupakan teks inti (*core texts*) dalam sejarah peradaban Islam. Ibarat mata air, Al-Qur'an tidak pernah kering diminum oleh siapa saja yang dahaga mereguk makna di dalamnya.

Namun, sebagaimana dijelaskan Abu Zaid, kesimpulan ini tidak berarti bahwa tekslah yang membangun peradaban. Teks tidak pernah berarti apa-apa tanpa peran serta seorang pembaca. Sebab, teks apapun tidak dapat membangun dan menegakkan ilmu pengetahuan dan peradaban. Yang membangun dan menegakkan peradaban adalah dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan teks di pihak lain.[739] Teks tidak memiliki peran apapun tanpa proses pembacaan dan penafsiran yang dilakukan manusia terhadapnya.[740] Kaya dan tidaknya sebuah teks,

---

[739] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*", Pent. Khoiron Nahdliyyin, Jokjakarta; eLKIS, 2001, hlm. 1.

[740] Komentar yang sama juga pernah dikemukakan sahabat Ali dalam suatu peperangan melawan Muawiyah ketika pasukan Muawiyah membuat tipu muslihat dengan cara mengangkat Al-Qur'an dan bertahkim atasnya akibat keterdesakan yang dialami pasukannya, bahwa Teks (Al-Qur'an)—kata Ali dalam rangka menepis tipu muslihat yang dilancarkan Muawiyah—tidak berati

karena itu, bergantung pada sejauh mana pemahaman dan cakrawala pengetahuan yang dimiliki seorang pembaca. Semakin kaya cakrawala pengetahuan seorang, maka akan semakin kaya pula makna yang bisa ditarik dari Al-Qur'an. Dan sebaliknya, semakin kering dan sempit pengetahuan seorang pembaca, maka akan kering dan sempit pula makna yang bisa diambil.

Selain sebagai partner dan sumber utama dalam membangun mercusuar peradaban, teks Al-Quran dalam sejarahnya juga dijadikan sebagai alat dan media guna memperkuat eksistensi kelompok ideologis tertentu dan dalam rangka menafikan eksistesi kelompok ideologis lain. Kelompok-kelompok ini melakukan pembacaan terhadap teks Al-Quran dengan dilatari oleh kepentingan-kepentingan subjetif-politis-idiologis yang tentu saja melampaui (*beyond*) pemaknaan objektif terhadap teks kitab suci ini. Bahkan, pada periode tertentu, sejumlah kalangan terkesan seperti "memperkosa" ayat-ayat Al-Qur'an untuk kepentingan kelompok dan demi meraih simpati masyarakat luas akan ideologi yang dianut dan dikembangkan. Al-Qur'an, dengan kata lain, diperlakukan dan ditafsirkan sesuai dengan kepentingan kelompok masing-masing pihak yang berseteru. Teks Al-Qur'an dalam posisi ini nampak dijadikan sebagai "senjata perang" antar golongan yang saling bersitegang. Tidak sedikit bahkan darah yang tumpah akibat perang ideologis yang dilatari oleh beda penafsiran kelompok idelogis yang saling bermusuhan.[741] Semuanya bersumber dari pemahaman manusia terhadap teks Al-Qur'an. Bahkan hingga kini klaim kebenaran dengan menggunakan pemahaman terhadap kitab suci ini terus bermunculan dengan problema dan dinamikanya masing-masing.

Mengingat begitu penting dan signifikannya peran teks dalam membangun delik peradaban dan bahkan watak keilmuan Islam secara menyeluruh, sangat tepat jika Abu Zaid lantas mencurahkan perhatiannya pada kajian tentang teks. Teks yang menjadi pusat kajian Abu Zaid bukan sebatas teks sakral Al-Qur'an, namun teks-teks

---

apa-apa. Yang memiliki peran pemaknaan dan penafsiran adalah manusianya. Lihat Faraj Fauda, *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktek Politik Kepemimpinan dalam Islam"*. Pent.: Novriantoni, Jakarta: Balan Penelitian Departemen Agama Jakarta, 2007.

[741] Cukup beralasan jika kemudian Ignaz Goldziher menyimpulkan, bahwa setiap arus pemikiran yang muncul dalam sejarah Islam senantiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci ini (Al-Qur'an) sebagai sandaran untuk menunjukan kesesuaian pemikirannya dengan Islam dan dengan apa yang dibawa Rasulullah Saw. Dengan demikian, seseorang dapat mengklaim dirinya memiliki sebuah posisi di tengah system keagamaan tertentu, lalu dengan teguh ia akan mempertahankan posisi itu. Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik hingga Modern*, Pent. M. Alaika Salamullah, dkk., Jogjakarta: eLSAQ, 2003, hlm. 3.

lain yang nota bene memiliki andil cukup besar dalam mempola keilmuan dalam Islam dan sekaligus membentuk paham keagamaan yang khas dalam agama ini. Dalam kajiannya yang kritis ini, Abu Zaid berupaya mengungkap kembali makna teks berikut dinamika dan realitas yang membentuknya kali pertama. Upaya ini dilakukan Abu Zaid demi melihat makna teks secara *pure* pada bentuknya yang semula, dan demi memisahkan bias budaya dan tradisi yang terselip dan *embeded* pada prosesnya terbentuknya sebuah teks. Penelusuran demikian dilakukan agar teks, terlebih teks Al-Qur'an yang diperuntukan bagi semua masa dan waktu (*shalih likulli zaman wan makan*) tidak terpenjara oleh konteks atau realitas yang membentuknya. Sebab, jika upaya tersebut tidak dilakukan, teks al-Qur'an akan lapuk dan usang ditelan masa yang sudah tidak lagi memiliki kesamaan problema yang terdapat pada realitas pertama yang membentuknya. Tanpa ada upaya tersebut, pesan moral dan *hudan* (petujuk) teks Al-Qur'an pasti akan sulit dipahami pada era kontemporer, era di mana kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan bergerak sedemikian pesat dan cepat; era di mana realitas menjadi sedemikian kompleks dan beragam.

Namun, upaya Abu Zaid untuk mewujudkan itu semua terganjal oleh iklim dan lingkungan keilmuan Mesir yang nyaris tidak mendukung dan tidak memberikan apresisasi yang semestinya terhadap *criticism* keilmuan yang dikembangkangkan Abu Zaid. Kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan Abu Zaid dengan metodologi yang dipeganginya memicu kegamangan dan kemarahan sejumlah ulama Mesir. Pikirannya dianggap berbahaya dan menyesatkan banyak orang. Atas dasar itulah ulama-ulama Mesir memberikan fatwa bahwa Abu Zaid telah keluar dari Islam. Dia dicap murtad dan dipaksa menceraikan istrinya karena dianggap bukan lagi seorang Muslim. Sedemikian bahayanya-kah pemikir berkebangsaan Mesir ini sehingga pikiran-pikirannya diklaim telah keluar dari pakem keislaman yang benar? Apa, bagaimana, dan siapa sebenarnya Abu Zaid?

Perjalanan Intelektual Abu Zaid

Setiap orang yang sakses melalu rangkaian kehidupan suka dan duka, termasuk Abu Zaid. Thantha Mesir adalah tempat kelahirannya bertpatan pada 10 Juli 1943. Sejak kecil Abu Zaid sudah hidup di tengah keluarga yang religius dan taat beragama. Tidak heran jika ia sudah mendapat pelajaran agama sejak kecil. Pendidikan tinggi, dari S1 sampai S3, jurusan sastra Arab, diselesaikannya di

universitas Cairo, tempatnya mengabdi sebagai dosen sejak 1972. Pengangkatan Abu Zaid sebagai asisten dosen di jurusan Bahasa Arab, Fakultas Sastra, Universitas Kairo ini diembannya tidak lama setelah ia menyelesaikan strata satu di universitas tersebut. Sementara Program Magisternya dirampungkan pada tahun 1977, dan gelar Ph.D diraih pada tahun 1981. Semenjak menjadi mahasiswa pada tahun 1968 di Universitas Kairo, Abu Zaid telah menunjukan bakat intelektualnya, menampakkan diri sebagai mahasiswa yang kritis dan progresif.[742] Selain memperoleh pendidikan di Mesir, Abu Zaid juga pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Perjalanan intelektual ke negri Barat inilah yang kemudian memberi warna dan corak yang cukup kuat dalam pemikiran-pemikiran Abu Zaid.

Karir akademisnya terus meroket seiring dengan pengetahuan dan bakat intelektualnya yang terus terasah dan terbarui. Atas dasar itulah ia kemudian dipercayakan oleh panitia jurusan untuk menjadi asisten dosen dengan mata kuliah pokok "Studi Islam" pada tahun 1982. Dan pada tahun yang sama, Abu zaid mendapat *Abdel Aziz al-Ahwani Prize for Humanities.* Tidak heran jika kemudian ia mendapat kehormatan sebagai "Profesor Penuh pada tahun 1995 di bidang yang memang menjadi keahliannya. Dan semenjak 1985 sampai 1989 menjadi Profesor Tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang, serta menjadi Profesor Tamu di Universitas Leiden, Netherlands pada tahun 1995-1998.[743]

Penting dicatat, sebenarnya ia sempat merasa ragu dengan keputusan penempatan dirinya di bidang spesialisasi studi Islam yang memang sangat dibutuhkan untuk saat itu. Keraguan itu timbul semata-mata dilatarbelakangi oleh peristiwa penolakan terhadap disertasi di bidang yang sama yang dipresentasikan oleh Muhammad Ahmad Khalafullah 25 tahun silam. Pada masa itu Khalafullah tengah menjadi asisten dosen di bawah bimbingan Prof. Amin al-Khuli. Dengan menggunakan pendekatan sastra yang juga diformulasikan oleh guru dan pembimbingnya, Khalafullah mengajukan disertasi yang berjudul "*Al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*". Buku ini berbicara tentang historis dan cerita-cerita para Nabi. Dengan menggunakan metode deduktif, Khalafullah cenderung

---

[742] Moch Nur Ichwab, *Risalah*, No. II Th. XXXV, Ramadhan 1418 H/Januari 1998, hlm. 60.

[743] Hilman latief, *Kritik Wacana Keagamaan Nasr Hamid Abu Zaid*, Jokjakarta: eLSAQ, 2003, hlm. 39.

beranggapan bahwa cerita-cerita yang terdapat dalam al-Qur'an bukanlah dipahami sebagai sebuah sejarah belaka, sebaliknya sebagai cerita yang bercorak sastra. Menurutnya pula, adalah suatu kesalahpahaman apabila cerita-cerita yang terdapat dalam Al-Qur'an dianggap sebagai laporan sejarah. Dengan wujud Al-Qur'an sebagai karya sastra yang suci, Khalafullah percaya bahwa cerita-cerita yang terdapat di dalamnya bukanlah bersifat historis, tetapi lebih sebagai perumpamaan (*exemplication, amsal*), peringatan (*exhortation, mau'izhat*), nasihat (*admonition, 'ibrat*), dan petunjuk keagamaan (*religius guidance, hidayat*).[744] Dan kasus-kasus serupa yang menimpa Khalafullah dan sederet pemikir Islam yang keluar dari mainstream keilmuan Mesir terus terulang dalam konteks sejarah pemikiran negri ini.

Namun, dengan segala pertimbangan yang dilakukan, Abu Zaid akhinya membuat keputusan untuk tetap menjadi pengajar dengan spesialisasi studi Islam yang dibebankan dan dipercayakan kepadanya. Padahal, perbedaan metodologi yang hendak dikembangkan, khususnya dalam wacana keislaman kontemporer, ternyata membawa implikasi dan resiko yang bernuansa politis yang harus ia terima sebagai konsekuensi dalam memperjuangkan "kesadaran ilmiah" (*al-wa'y al-'ilmi*) dan "kebebasan berfikir" (*hurriyat al-fikr*) dalam dunia akademik.[745]

Demi mempublikasikan pikiran-pikirannya yang terkait dengan studi keislaman secara umum dan kajian Al-Qur'an secara khusus pada masyarakat luas, Abu Zaid menulis sejumlah karya ilmiah. Di antara karya ilmiah yang telah diterbitkan antara lain: [1] "Rasionalisme dalam Tafsir: Studi Konsep Metafor menurut Mu'tazilah" (*al-Ittijah al-'Aqliy fi-t Tafsir: Dirasah fi Mafhum al-Majaz 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut 1982), [2] "Filsafat Hermeneutika: Studi Hermeneutika al-Qur'an menurut Muhyiddin ibn 'Arabi" (*Falsafat at-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin ibn 'Arabi*. Beirut, 1983), [3] "Konsep Teks: Studi Ulumul Qur'an" (*Mafhum an-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Cairo, 1987), [4] "Problematika Pembacaan dan Mekanisme Hermeneutik" (*Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil*. Cairo, 1992), [5] "Kritik Wacana Agama" (*Naqd al-Khithab ad-Diniy*. 1992) dan [6] "Imam Syafi'i dan Peletakkan Dasar Ideologi Tengah" (*al-Imam asy-Syafi'i wa Ta'sis Aidulujiyyat al-Wasathiyyah*. Cairo, 1992). Kecuali nomor satu dan dua,

---

[744] Hilman Latief, Ibid, hlm. 40. Dikutip dari M. Nuc Cholis Setiawan, "The Literacy Interpretation of The Quran", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* No. 61, th. 1998, hlm. 99-100.

[745] Hilman Latief, *Kritik Wacana Keagamaan*…., hlm. 43.

yang berasal dari tesis master dan doktoralnya, tulisan-tulisan Abu Zayd telah memicu kontroversi dan berbuntut panjang.

Tragedi intelektual yang kemudian memaksanya mengakhiri karir akedemiknya di Mesir bermula ketika ia mengajukan promosi untuk menjadi guru besar di fakultas sastra universitas Cairo. Beserta berkas yang diperlukan ia melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan. Enam bulan kemudian, 3 Desember 1992, keluar keputusannya: promosi ditolak. Abu Zaid tidak layak menjadi profesor, karya-karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan merusak karena isinya melecehkan ajaran Islam, menghina Rasulullah Saw, meremehkan Al-Qur'an dan menghina ulama-ulama salaf. Kasus yang dimotori oleh salah seorang anggota Komite Tetap Akreditasi Gelar Guru Besar di Universitas Kairo, Prof. Shabur Syahin itu terus bergulir hingga akhirnya Front Ulama al-Azhar yang beranggotakan 2000 alim ulama, meminta Pemerintah turun tangan: Abu Zaid mesti disuruh bertaubat atau kalau yang bersangkutan tidak mau, maka ia harus dikenakan hukuman mati. Dr. Ismail Salim dalam salah satu tulisannya mengatakan bahwa Abu Zaid telah menyebarkan dan menganjurkan kekafiran. Dan jika ia tidak bertaubat, maka darahnya halal, hartanya harus diserahkan ke Bait Al-Mal, dan istrinya, Dr. Ebtehal Yunis, harus diceraikan. Syekh Muhammad Al-Ghazali, pemimpin otoritatif di kalangan Islam meminta pihak negara melaksanakan tugas keamanan, sebab jika tidak ini akan menjadi tugas setiap Muslim untuk memberi hukuman secara kasar dan sporadis. Maksud samar dari pernyataan-pernyataan di atas adalah melegalkan pembunuhan terhadap Abu Zaid. Adapun karya Abu Zaid yang menyulut kontroversi berkepanjangan adalah "Kritik Wacana Agama" (*Naqd al-Khithab ad-Diniy*. 1992) dan "Imam Syafi'i dan Peletakkan Dasar Ideologi Tengah" (*al-Imam asy-Syafi'i wa Ta'sis Aidulujiyyat al-Wasathiyyah*. Cairo, 1992).

Demi menghindari kontroversi dan teror pembunuhan yang terus menghantuinya, Abu Zaid akhirnya pergi ke Madrid, Spanyol, sebelum akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995 sampai sekarang. Bertolakbelang dengan Mesir yang nyaris tidak menghargai dan bahkan mencurigai pemikiran Abu Zaid, di negri Barat ini pemikiran Abu Zaid justru mendapat respon dan penghargaan yang cukup bergengi dan prestisius. Rijksuniversiteit Leiden langsung merekrutnya sebagai dosen sejak kedatangannya (1995) sampai sekarang. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk menduduki the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience, kursi profesor prestisius di

universitas itu. Tidak lama kemudian, Institute of Advanced Studies (Wissenschaftskolleg) Berlin mengangkatnya sebagai Bucerius/ZEIT Fellow untuk projek Hermeneutika Yahudi dan Islam. Itu semua terjadi akibat metodolgi yang digunakan Abu Zaid dalam memahami teks Al-Qur'an dan warisan keilmuan klasik yang kemudian menggiringnya pada kesimpulan-kesimpulan yang bertolakbelakang dengan mainstream pemahaman Islam masyarakat Mesir secara khusus, dan masyarakat Islam di belahan dunia lain secara umum.

Perspektif Abu Zaid Hubungan Peradaban Dengan Teks Nash

Dalam bukunya, *Mafhum An-Nash*, Abu Zaid mengklasifikasikan peradaban besar dunia yang mempengaruhi peradaban-peradaban lain menjadi tiga bagian, peradaban Mesir, yang pertama, adalah peradaban "pascakematian", peradaban Yunani, kedua, adalah peradaban "akal", sementara, yang terakhir, peradaban Arab-Islam adalah peradaban "teks". Khusus yang terakhir, berdasarkan klasifikasi ini Abu Zaid berkesimpulan bahwa pusat pusaran yang membentuk peradaban Islam dalam rentang sejarah kelahirannya bahkan hingga kini adalah teks Al-Qur'an. Kitab suci umat Islam ini menurut Abu Zaid, bahkan menjadi poros pergerakan dan dinamika peradaban itu sendiri.

Atas dasar itulah Abu Zaid dalam gerak pembaruannya memfokuskan diri pada kajian teks. Sebab, interpretasi, sebagi bentuk persinggungan dan dialektika manusia sebagai pembaca dan pengkaji teks, akan melahirkan ragam pengetahuan dan bahkan, menurutnya, menjadi media untuk memproduksi pengetahuan. Fokus kajian Abu Zaid terhadap teks juga didasarkan atas fenomena ulama-ulama klasik dalam bersinggungan dan memperlakukan teks. Menurut Abu Zaid, para ulama terdahulu terlalu "berlebihan" dalam mendefinisikan nash, bahkan sebagian yang lain mendikotomikannya dengan realitas sosial, sehingga ketika kita berhadapan dengan nash, seolah-olah ada tembok pemisah antara nash yang sakral di satu sisi, dan kita sebagai objek yang profan di sisi lain. Realitas dalam penafsiran yang demikian adalah satu hal, sementara nash adalah hal lain. Tidak ada keterkaitan dan interrealasi di antara keduanya.

Terkait dengan kesimpulannya di atas, dalam kritiknya terhadap disiplin 'Ulumul Qur'an', Abu Zaid mengatakan, bahwa teks pada esensinya merupakan

produk budaya (*muntaj al-tsaqofi*).[746] Maksudnya, lanjut Abu Zaid, teks terbentuk dalam realitas dan budaya lewat rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Penurunan Al-Qur'an secara bertahap pada Nabi Muhammad sejatinya disesuaikan dengan realitas dan kebutuhan yang berkembang pada masyarakat Arab, sehingga fungsi Al-Qur'an benar-benar hidup dan dirasakan benar oleh umat Nabi Muhammad ketika itu. Karena itu, upaya memisahkan realitas dari nash, disengaja maupun tidak, merupakan kesalahan yang fatal dalam upaya memahami teks Al-Qur'an. Pandangan Abu Zaid demikian menggiringnya pada kesimpulan tentang keberadaan metafisika Al-Qur'an di Lauh Mahfudz yang bertolakbelakang dengan mainstream pemahaman sebagian besar umat Islam. Dalam kaitan ini Abu Zaid mengatakan,

> "Apabila kenyataan ini tampak aksiomatis dan disepakati, maka kepercayaan terhadap eksistensi metafisik yang mendahului teks kembali menghapuskan fakta aksiomatis tersebut, dan karena itu mengacaukan kemungkinan pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks."[747]

Atas dasar kesimpulan di atas, Abu Zaid memilih metode pendekatan sastra untuk memahami Al-Qur'an dan demi membuka simpul-simpul pemaknaan yang tidak sejalan dengan semangat yang dikandung teks kitab suci ini. Sebab, sama dengan pendahulunya, Amin Al-Khuli dan Muhammad Ahmad Khalafullah, Abu Zaid menganggap bahwa Al-Qur'an adalah teks sastra yang terbentuk dan terkonstruk dari hasil dialognya dengan realitas. Kerena itu, meski memiliki status sebagai teks ilahiyah, namun teks ini terbentuk dalam ruang sejarah tertentu sehingga muatan-muatan budaya (baca: Arab), menurut pemahaman Abu Zaid, menjadi bagian yang harus dipahami dan dikritisi lebih jauh guna mendapat makna objektif teks Al-Qur'an. Untuk itu, menurutnya, pendekatan yang paling cocok dan berkompeten menggali pemaknaan Al-Qur'an adalah pendekatan sastra. Dalam kaitan ini Abu Zaid mengatakan,

> "Pemilihan metode analisis bahasa dalam memahami teks dan sampai kepada pemahaman mengenai teks bukanlah pilihan yang serampangan

---

[746] Inilah satu di antara pernyataan Abu Zaid yang memicu kemarahan sejumlah ulama Mesir yang kemudian "memaksa" mereka mencap bahwa Abu Zaid telah keluar dari Islam. Point penyataan lain yang dianggap kesalahan adalah, bahwa Al-Qur'an adalah teks sastra, kemudian Al-Qur'an menurutnya terbentuk sebagai reaksi terhadap realitas, dan, bahwa Al-Qur'an melegitimasi dirinya dengan nama tertentu. Lebih detil lihat Hakim Taufiq dan M. Aunul Abied Shah, "Nasr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks Al-Qur'an", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 295-296.

[747] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an:*........., hlm. 22.

yang muncul dari kebingungan di antara berbagai macam metode yang ada, tetapi yang paling tepat dikatakan bahwa metode inilah satu-satunya metode yang sesuai dengan objek kajian dan materinya."[748]

Abu Zaid selanjutnya menegaskan, bahwa penerapan metode analisis teks bahasa-sastra terhadap teks-teks keagamaan bukan memaksakan metode yang tidak sesuai dengan watak teks-teks tersebut. Metode ini muncul dari watak materi (objek material) dan sesuai dengan objeknya.[749] Penerapan metode analisis teks ini tidak terlepas dari anggapan dan persepsi Abu Zaid tentang teks Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an dalam pandangannya adalah Kitab Agung berbahasa Arab yang memiliki pengaruh sastra yang abadi. Ia merupakan kitab artistika Arab yang sakral, baik dipandang dari perspektif agama ataupun tidak.

Pendekatan sastrawi ini sendiri sejatinya merupakan pendekatan yang relatif baru. Sebab, pendekatan ini pada masa Al-Thabari, Ibn Katsir, maupun Al-Zamakhsyari belum lagi dikenal. Karena kebaruan dan kesimpulan yang dihasilkan inilah yang membuat orang-orang yang menerapkan metode ini mudah dicurigai dan bahkan dianggap menodai sakralitas Al-Qur'an.[750] Dalam polemik ini Abu Zaid sebaliknya menjelaskan, bahwa tidak ada pertentangan antara penerapan metode bahasa—metode analisis teks—terhadap Al-Qur'an dengan keyakinan terhadap sumber keilahiannya.

Stefan Wild dalam pengantar buku "Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar" mengatakan, bahwa pendekatan susastra terhadap Al-Qur'an sepenuhnya bisa dilakukan dengan menggunakan teori dan peristilahan yang berkembang dalam teori dan kritik sastra modern. Sebagai sebuah pendekatan yang realatif baru, pendekatan ini tentu saja mengundang tanya dan, sekali lagi, kecurigaan baik yang rasioal maupun yang emosional. Namun, menurut Stefan Wild, penggunaan keilmuan kontemporer terhadap teks keagamaan jelas tidak akan mengubah apalagi akan mempengaruhi secara negatif status teks tersebut. Sebaliknya, keilmuan tersebut

---

[748] *Ibid*, hlm. 24.

[749] *Ibid*., hlm. 26.

[750] Amin Al-Khuli, sebagai pelopor yang mencetuskan pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabi*) terhadap Al-Qur'an, bersama murid bimbingannya Muhammad Ahmad Khalafullah, dianggap murtad sehingga ia kemudian diberhentikan dari pekerjaannya di Fakultas Adab dan Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, dimutasi dari materi Tafsir dan 'Ulumul Qur'an' ke materi Sastra Mesir di Universitas Mesir. Ia juga tidak dipkerkenankan lagi membimbing tesis dan disertasi apapun dalam materi-materi yang berkenaan dengan Al-Qur'an. M. Aunul Abied Shah, "Amin Al-Khuli dan Kodifikasi Metode Tafsir", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001,, hlm. 133.

menjadi pintu masuk terhadap teks keagamaan yang menunjukan bahwa pemahaman kita terhadapnya, secara saintifik, dalam perspektif historis, terus berubah.[751]

Sejalan dengan apa yang dikemukakan Wild, pendekatan yang digunakan Abu Zaid tidak lain merupakan kelanjutan dari upaya-upaya mengaitkan warisan budaya dengan metodologi ilmiah kontemporer, atau dengan kata lain uapaya-upaya untuk mengkaji warisan budaya dari sudut pandang kesadaran kekinian kita. Sebab, warisan budaya, menurut Abu Zaid, merupakan sekumpulan teks yang dari waktu ke waktu maknanya akan tersingkap seiring dengan pembacaan baru.[752] Kecuali itu, pendekatan ini juga dalam pandangan Abu Zaid mampu membuka simpul-simpul ideologis, pada teks yang dibuat manusia, dan simpul budaya pada teks-teks pewahyuan. Dengan cara demikianlah makna teks dalam bentuknya yang semula dan murni dapat tersingkap dan dapat ditemukan.

Epistimologi Abu Zaid dalam Memahami Teks Nash

Selain dipengaruhi pendahulunya, Amin Al-Khulli, Abu Zaid juga dipengaruhi secara kuat oleh model pendekatan hermeneutik yang dikembangkan sejumlah filosof barat yang mengintrodusir metode dan pendekatan terkait seperti halnya Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Schleirmacher dan Paul Ricour. Namun, pendekatan sastrawi yang diwujudkan dengan metode hermeneutik ini dikembangkan dan dimodifikasi sesuai dengan kapasitas dan model pengetahuan serta latarbelakang keilmuan yang dimiliki Abu Zaid.

Secara umum, hermeneutika sendiri, seperti dikatakan Josef Bleicher, dijelaskan sebagai teori atau filsafat tentang penafsiran.[753] Hermeneutika bisa juga didefinisikan sebagai teori penafsiran teks, *theory of interpreting texts*. Dalam kerangka ini, hermeneutika dipahami sebagai sebuah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.[754] Dan pada mulanya, metode hermeneutika ini digunakan untuk memahami kitab suci Bibel. Sebaimana Bibel yang berakar dalam konteks masyarakat di mana ia diturunkan, dalam pandangan Abu Zaid, demikianlah halnya dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan

[751] Stefan Wild, "Pengantar", dalam Nur Cholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Jogjakarta: eLSAQ, 2006, hlm. Xxx.

[752] Abu Zaid, *Mafhumun Nash…,* hlm. 16.

[753] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul. 1980. hlm. 1.

[754] Hilman Latief, *Kritik Wacana Keagamaan*…., hlm. 72.

sebelumnya, merupakan poduk budaya (*Qur'an is a cultural product*) yang terbentuk pada penggalan waktu tertentu dalam sejarah. Untuk itu dibutuhkan metode dan pendekatan yang mampu menguak sisi sejarah, konteks budaya, tradisi yang turut membentuk dan mempengaruhi teks Al-Qur'an. Guna menukik pada persoalan ini Abu Zaid memulai pendekatan terhadap Al-Qur'an dengan pertanyaan beberapa mendasar dalam penafsiran, 'Bagaimanakah agar sampai pada makna objektif Al-Qur'an'. Selanjutnya juga perlu ditanyakan, 'Apakah keterbatasan dan kekurangan manusia dapat sampai kepada maksud Tuhan dalam kesempurnaan dan kemutlakan-Nya?"[755]

Dalam disiplin hermeneutika secara umum, unsur yang perlu diperhatikan dalam rangka memahami sebuah teks adalah unsur teks, penafsir, dan audiens, yang dalam disiplin ini dikenal dengan struktur triadik, *triadic structure*. Oleh Abu Zaid sendiri, kerangka umum pendekatan hermeneutik diperjelas dan diperinci dengan konteks sosio-kultural, konteks ekstern, konteks intern, konteks lingusitik, dan konteks interpretasi. Namun, jika diperas, maka secara umum upaya Abu Zaid dalam rangka memahami teks Al-Qur'an dapat dibagi menjadi dua kerangka besar, yakni konteks ekstern dan konteks intern. Ekstern adalah pengkajian di sekitar al-Qur'an yang membentuk kitab suci ini, dan kedua intern, adalah pengkajian di dalam al-Qur'an. Inilah kerangka umum yang digunakan dalam pendekatan sastra, tidak terkecuali al-Qur'an.

Pengkajian konteks ekstern difokuskan guna mengetahui unsur historisitas al-Qur'an yang meliputi aspek penulisan, pengumpulan, hingga cara membacanya. Termasuk pada aspek ini adalah mengetahui unsur lingkungan, tradisi, kebudayaan, makanan masyarakat setempat hingga musim, air dan udara tempat di mana al-Qur'an pertama kali diturunkan, yakni Arab. Sedangkan konteks intern difukuskan untuk menelusuri aspek kebahasaan al-Qur'an yang menjadi ikon kemukjizatan al-Qur'an. Penelusuran aspek lingustik ini digunakan untuk menemukan arti yang sesuai dengan mengacu pada asal muasal kata, penggunaan kata yang sama pada tempat yang berbeda. Dari sini kemudian seorang penafsir akan menemukan pengertian yang mendalam tentang sebuah kata yang kemudian dapat dikombinasikan dengan pemahamannya akan konteks ekstern Al-Qur'an.

---

[755] Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qiraat wa Aliyat at-Ta'wil*. Beirut: Markaz al-Saqofi al-'Arobi. 1994. hlm. 15.

Analisis Epistimologi Imam Abu Hanifah-Imam Syafi'i Dengan Abu Zaid

Selain metode analisis teks, yang juga menyebabkan Abu Zaid dicap kafir oleh otoritas ulama Al-Azhar, sebelum akhirnya terusir dari tanah kelahirannya menuju Belanda adalah ketika ia mengeluarkan karya berjudul *al-Imam asy-Syafi'i wa Ta'sis Aidulujiyyat al-Wasathiyyah*. Dalam buku Abu Zaid berupaya menjelaskan selubung ideologis yang ditancapkan Imam Syafi'i pada produk-produk hukum yang dikemukakannya, pun juga pada perangkat metodologi penggalian hukum yang dibakukan dalam disiplin ilmu ushul fiqih. Dalam pandangan Abu Zaid, Imam Syafi'i adalah sosok pemikir yang begitu kuat memperjuangkan nilai-nilai Arabisme dalam sepak terjang pemikirannya. Metode-metode penggalian hukum yang dikedapankan Imam Syafii'i sarat dengan semangat Arabisme. Dan Imam Syafi'i, dalam keterangan Abu Zaid, adalah salah seorang ulama yang bekerja sama dengan pemerintahan dalam mempublikasian dan menyebarkan ajaran-ajarannya.

Dalam metodologi penggalian hukum nampak jelas terlihat bagaimana upaya Imam Syafi'i memepertahankan ideologi Arabisme. Penggunaan *qiyas* sebagai perangkat metodologi hukum adalah contoh nyata bagaimana Imam Syafi'i berusaha memapankan ideologi bangsanya. Dan upaya yang dilakukan Imam Syafi'i ini merupakan salah satu reaksi terhadap corak pemikiran dan metodologi penggalian hukum yang dilakukan Imam Abu Hanifah dan mazhabnya yang menurutnya justru menjauh dari nash al-Qur'an. Metodologi *istihsan* yang diajukan Imam Abu Hanifah adalah cermin penggunaan akal yang berlebihan sehingga mengesampingkan peran nash sebagai sumber hukum yang utama. Dalam perbandingan antara *qiyas* dan *istihsan* tampak *qiyas*, menurut Imam Syafii, senantiasa berlandaskan pada dasar-dasar yang mapan, sementara *istihsan* tidak berlandasan pada seperti itu.[756]

Dalam pandangan Imam Syafi'i, tidak diperkenan bagi seorang Muslim menjauhi dasar-dasar yang mapan tersebut, atau mempergunaan akal, atau berijtihad dengan pendapatnya sendiri yang didasarkam pada pengalaman. Kalau tidak demikian, maka ia menjadi seperti binatang ternak yang dibiarkan sia-sia. As-Syafi'i berpegangan pada penjelasan al-Qur'an surat Al-Qiyamah: 36. "Apakah manusia mengatakan akan dibiarkan sia-sia."

[756] Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Pent: Khoiron Nahdliyin, Jogjakarta: LKiS, 1997, hlm. 87.

Ultimatum yang dikemukakan Imam Syafi'i di atas jelas berada dalam suasana pertentangannya dengan mazhab Abu Hanifah yang secara terang-terangan mengedepankan rasionalisme, baik dalam mengeluarkan fatwa hukum, dan khususnya dalam melakukan *istinbat al-ahkam*.

Abu Zaid barangkali tidak mengidolakan Imam Abu Hanifah dalam sejumlah karyanya. Tapi perangkat metodologi analisis teks Abu Zaid yang mengusung teori hermenetika jelas memiliki persambungan semangat, yakni pertama pada soal membangun rasionalisme dalam memahami teks-teks keagamaan, yang kedua dalam hal mempertimbangkan konteks guna mengimplementasikan *nash* dalam ruang kesejarahan manusia. Pada soal yang terakhir ini Abu Zaid bahkan melangkah lebih jauh, dengan mengatakan, bahwa al-Qur'an adalah produk peradaban *muntaj al-tsaqofi*. Ia terbentuk dalam konstrusi dan realitas masyarakat Arab selama kurang lebih 22 tahun.

Diskripsi Pemikiran Abu Zaid

Abu Zaid memang nampak berlebihan ketika mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah produk peradaban, yang kemudian oleh para pengkritiknya premis tersebut disimpulkan bahwa Abu Zaid telah menyamakan Al-Qur'an dengan teks-teks kebahasaan lain ciptaan manusia. Namun fakta bahwa ada unsur-unsur kearaban yang kuat dalam wahyu Al-Qur'an adalah sulit dinafikan. Apa yang dilakukan Abu Zaid terhadap Al-Qur'an tidak lebih dari sebuah upaya untuk memahami nash dalam kapasitasnya sebagai *hudan*, petujuk abadi dan *problem solving* bagi manusia yang memang perlu terus menerus diupayakan.

Demikian halnya dengan kritik yang dilontarkannya terhadap Imam Syafii terkait dengan ideologi Arabisme yang dipaksakan dalam produk hukum yang dihasilkan dan dan juga tentang metode *istinbat al-ahkam* yang dikeluarkan mazhab ini. Metode *qiyas* yang diusung guna melawan metode *istihsan* yang dicetuskan Imam Abu Hanifah adalah contoh nyata bagaimana Imam Syafi'i membatasi akal dan penalaran hanya dalam kerangka *nash*.

Critisisme Metode dan pendekatan yang diintrodusir Abu Zaid baik terhadap paradigma pemikiran yang terbangun kokoh dalam Islam, dan juga terhadap teks al-Qur'an tidak lain adalah untuk menciptakan pemahaman keagamaan yang sesuai

dengan semangat yang berlaku. Karena hanya dengan kritik dan pembaruan inilah, menurut Abu Zaid, kita bisa menyongsong kebangkitan Islam yang sejati.

5.3 Analisis kritik Hasan Hanafi Terhadap *Manhaj Turath*

5.3.1 Biografi Hasan Hanafi

Hassan Hanafi lahir dari gen Berber dan Badui Mesir pada 1935, masa remaja bertepatan perang dunia ke II aktif melakukan pembelaan tanah air, pada saat itu Mesir sebagai sasaran ujung tombak Perancis dan Jerman. Dan juga mesir dikuasai Enggris sejak tahun 1882. Posisi Mesir hanya sebagai bulan-bulanan Dunia Eropa. semangat Nasionalisme Arab dan kebencian terhadap Enggris semakin tinggi ketika Israil mengumumkan negara Israil pada tahun 1948 yang didukung Enggris sejak tahun 1924 melalui ''Deklarasi Balfour''.Secara sukarela dia yang pada saat itu duduk dibangku sekola menengah di Khalil Agha ikut mengangkat senjata melawan kekuatan Israil didukung Enggris.yang menjamin berdirinya *tanah-air* Bangsa Yahudi di Palestina. Setelah terjadi perpecahan tidak bisa dihindari antara negara-negara Arab, dalam menghadapi negra Israil yang baru saja merdeka. sebenarnya fenomena tersebut merugikan Negara Mesir dia menyimpan rasa frustasi yang sangat tinggi terhadap realitas naisonalisme Arab untuk menyatukan bangsa Arab yang telah terkotak-kotak oleh Dunia Barat. [757]

Setelah Hassan Hanafi menyadari konflik yang terjadi di Negara Islam Arab tidak dapat dipersatukan, secara alamiah bergeser melanjutkan studi di Universiti Kairoh, disamping itu masuk dalam gerakan *Ikhwanul Muslimin* terjadi berdialektika dengan dunia akademis dan dunia gerakan,[758] Dia kembali kepada khabitat sesungguhnya melakukan gerakan melawan negra Israil dalam barisan yang paling depan, disamping itu melakukan perlawanan terhadap berbagai idiologi yang berbau barat, seperti kapitalisme komunisme dan sosialisme yang dianngagap menyimpang dari kebenaran sesungguhnya. Dalam gerakan *Ikhwanul Muslimin* dianggap sebagai organisasi yang mampu menapung aspirasinya, mengandungi identiti Islam dengan

---

[757] Negara-Negara Islam dikuasai Negara Eropa, Negara Arab menjadi inceran Enggris dan Perancis, Mesir dikuaai Perancis, Aljazair dikuasai Peranci. Iran Dan Irak menjadi inceran Enggris dan Peranci, Hindia dikuasai Enggris, Malaysia dikuasai Enggris dan Indenesia dikuasai Belanda. Aljazair dikuasai Perancis.

[758] Dari Akidah ke Reformasi, h.xiii

melawan Non Islam Dunia Barat, Fenomena terebut menjelang akhir tahun 1950 bertepatan dengan kebangkitan kesadaran keagamaan. Dari sisitu lahir gerakan wacana intelektual dan aktivisme bertitik tolak dari motiv-motiv Islam. Pada masa itu, dia mengenal lebih dalam pemikiran dan wacana Islam yang berkembang di lingkungan gerakan Islam, dia mengenal tokoh pemikir dan aktivis seperti Hassan al-Banna, Sayyid Quthub, Abu a-A'la al-Maududi, Abu Hasan al-Nadvi, dll. Dalam pemikiran mereka Hassan Hanafi mendapatkan hazanah yang sangat berharga dengan mengilhami semangat kebangkitan (*al-Nahdah al-Islamiyah)* yang mempengarui pemikiran dunia Islam hingga sekarang dan akan datang.

Pada tahun 1962 Hassan Hanafi memperoleh hadiah penulisan karya ilmiah terbaik di Mesir. Karya itu Essai surla methode d'Exegese (Esai tentang metode penafsiran)[759] dan pada tahun 1966 memperole gelar doktor dari Sorbonne Universiti Paris.[760] Setelah Hassan Hanafi pulang ke Mesir, suasana di Mesir secara politik maupun intelektual kurang kondusif, karena dia seorang intelektual publik yang sangat vokal terhadap kekuasaan, tema-tema yang diangkat menyangkut kesadaran berpolitik, ''perjuangan Bangsa'', ''revolosi dan subverisi''.Tema-tema itu cukup berbahaya dalam perspektif perkembangan politik di Mesir dapat mengancam status-qua, sehingga sejak (1970) Hassan Hanafi melakukan pengembaraan panjang dalam dunia intelektual, dalam karer intelektualnya dia menjadi gurubesar tamu di Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1979), Maroko (1982- 1984), jepang (1984-1985), dan Uni Emirat Arab (1985).[761] Pada awal kehidupan dia tidak hanya sebagai intelektual, namun juga sebagai aktifis Islam dalam gerakan Ikhwan Muslimin menentang berdirinya negara Israil. Dia melakukan perlawanan terhadap gerakan kolonialisme dan imperialisme yang mengembangkan kapitalisme, disamping itu sebagai oposan terhadap pemerintahan faham sosialisme sehingga dia tidak mendapatkan posisi yang terhormat sebagai intelektual kawakan. Menjelang akhir 1990 dia diserang kelompok Islam konervatif khusus berpusat di Univerita al-Azhar, dibalik itu dia memperole dukungan Islam gerakan cendekiawan sekuler dan pemerintah. Keseimbangan yang goyah seperti itu, mencerminkan kesulitan yang harus dipilih. Hassan Hanafi yang berusaha menggabungkan tradsi perobahan dan

---

[759] Hasan Hanafi, (1993),*Betwin Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hasan Hanfi*, Terjemhan *Antara Modernisme dan Posmodernisme*, Yogyakarta: LkiS, h

[760] Kazuo Shimogaki,(1988), *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme,* terj, dari: Between Modernity and Postmodernity, h.3.

[761] Dari Akidah ke Reformasi, h.xv

revolosi yang ada di lingkungan Islam Dengan petualangan pememikirannya memberikan indikasi, bahwa dia sedang mencari formulasi *manhaj* yang sesuai, dengan demikian patut kiranya menghimbau untuk melakukan rekonstruksi

Dari kronologis perjalanan kehidupan Hassan Hanafi tersebut patut kiranya teori yang dikembamgkan dalam karya pertama berjudul *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah* (Dari Akidah ke Revolosi, sikap umat Islam terhadap tradisi lama''Disamping itu, teori **OKSIDENTALISME**, merupakan teori melawan Orentalisme sebagai sayap politik dari gerakan yang dilancarkan dunia Barat. Bagaimana untuk menginterpretasikan kedua teori dalam menghadapi gerakan dunia Barat. kalau boleh saya bahasakan dendam kesumutan terhadap Dunia barat yang berhasil memecah belah kekuatan Negara Arab dan memberikan dukungan penuh terhadap berdirinya negara Israil. Sebagai agenda Hassan Hanafi.Dalam pemikiran bertahun-tahun menyimpulkan, bahwa Islam sebaiknya berfungsi orentatif bagi idiologi populistik yang ada, yang waktu itu hampir sepenuhnya diwakili oleh berbagai bentuk sosialisme. Demikian kuatnya Hasan Hanafi akan pentingnya penumuhan orentasi keislaman pada idiologi populistik, sehingga akhirnya mencetuskan gagasan Kiri Islam (al-Yasir al-Islami, Islamic Left)[762] Oleh karena itu ia tergolong seorang modernis liberal, dengan mengembangkan teori oksidentalisme. Hassan Hanafi menggunakan metodologi fenomonologi,[763] sebagai metode untuk menganalisis Islam al-ternatif, Kiri Islam (asumsi beliau), bahwa cita-cita revolosi Islam dapat benr-benar tercapai setelah realitas-realitas itu dianalisis secara seksama dan setelah semuanya ditanggulangi, itulah Hasan Hanafi mengi'lankan teori *istigrab* (oksidentalisme)

.

[762] Hasan Hanafi, (1993),*Betwin Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hasan Hanfi*, Terjemhan *Antara Modernisme dan Posmodernisme*, Yogyakarta: LkiS, h. xii. Kiri Islam, adalah sebuah forum diantra pergerakan Islam moderen yng muncul dari berbagai kalangan di dunia

[763] Ibid, h.43.Metode yang mengakses terhadap realiti, meliputi masyarakaat, politik ekonomi, budaya, realitaskhazanah Islam dan realitastantangan baraat. bakdc

5.3.2 Analisis kritik Hassan Hanafi

Dalam pembahasan ini akan dipaparkan sejauh mana pengaruh konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i terhadap pemikiran Hasan Hanafi, atau apakah ada relevansi kedua-dua pemikiran imam tersebut dengan pemikiran Hassan Hanafi. Dalam hal ini akan dibagi menjadi dua pembahasan. Pertama, berkenaan dengan agenda besar Hasan Hanafi, yaitu Tradisi dan pembahruan (*al-Turat wa al-Tajdid*) terdiri dari tiga agenda yang harus dihadapi umat Islam pada saat sekarang, '*'sikap umat Islam terhadap tradisi lama''*, '*'sikap umat Islam terhadap dunia barat''* dan '*'sikap umat Islam terhadap realitas*'' (*teori interpretasi*), dari setiap agenda memiliki penjelasan teoritisnya sendiri-sendir. Kedua pemikirannya tentang metodologi hukum Islam (usul fqh)

Agenda pertama *sikap umat Islam terhadap tradisi lama''* termuat dalam karya pertama berjudul *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah* (Dari Akidah ke Revolosi).[764] Hassan Hanafi dalam buku tersebut melakukan gugatan dan kritikan terhadap tradisi klasik Islam, gugatan dan kritikan lebih difokuskan terhadap paradigma yang tidak hanya dalam bidang *usuludin* tetapi juga tradisi yang berkembang di kalangan *mutakallimin*, yang telah dibangun oleh ulama klasik, secara tegas menolak premis-premis ortodok (*al-muqaddimah al-taqlidiyyah)* yang terdapat dalam ilmu *Usul al-Din al-Islami.*[765] Seperti konep tentang wahyu, Rasul, keluarga sahabat-sabatnya, *al-Imam, al-'allamah, al-hujjaj al-Islam, sayyid al-'arifin, saifu al-din*, dll. Dimaksud Judul Buku *Dari Akidah ke Revolosi*, mengacu pada pengertian bahwa *al-'aqidah* merupakan keimanan jiwa rakyat atau tradisi, (*al-turath*), artinya bagaimana metode memahami, menafsirkan dan mengembangkan terhadap epistimologi paradigma klasik Islam yang telah dibangun pada periode pembukuan (*tadwin*) yang terkontaminasi politik, kepentingan dan fanatis (*ta'asub*) yang berlebihan, dengan merekonstruksi dan menformulasikan paradigma baru untuk memperbaiki terhadap tradisi (*al-turath*). Sedangkan Revolosi, adalah modernisasi, tuntutan zaman modern. Menjadi pertanyaan adalah, bagaimana mentransformasikan umat secara alami dari prepektif masa silam ke dalam prepektif moderen. dengan mengembalikan umat

---

[764] *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah* Terjemahan, Dari Akidah ke Revolosi Sikap kita terhadap tradisi lama, Buku pertama Pengantar Teoritis (Menata Bangunan kembali ilmu-ilmu Klasik Islam untuk Transformasi Sosial). Penerbit Paramadinah, Th. 2003.

[765]Dr. Hassan Hanafi, (1981-1952), Mesir; Maktabah Madbuli, J.1, h.7-48. *al-'Aqidah ila al-Thaurah*

kedalam tauhid fungsional dalam jiwa rakyat agar mengfungsikan kembali fungsi politik dalam kehidupan rakyat, disamping itu menjadikan akidah untuk membangkitkan revolosi ditengah-tengah rakyat, serta menjadikan akidah sebagai kerangka acuan dalam memandung dunia. ? Dalam hal ini, secara individu umat Islam harus bersatu melakukan gerakan kemerdekaan, membebaskan perasaan manusia, dan mengabdi kepada nilai-nilai kemanusiaan universal dari sifat penghambaan. Secara global Umat Islam harus bersatu melakukan gerakan Revolosi universal memandang fenomena dunia untuk menciptakan keseimbangan antara Barat dan Timur, membebaskan diri dari pengaruh pihak lain agar dapat kesetaraan hidup menghapus stigma Barat sebagi superioritas terhadap inferioritas Timur dan berjuang melawan bentuk diskriminatif dan pelanggaran hak-hak asasi Manusia.[766]

Substantif pesan termuat dalam karya tersebut, menghapus sakralisme, kultuisme, fanatisme, premis-premis tersebut di atas merupakan aksioma melingkari nalar Arab Islam, yang intinya mambuat manusia tidak sadar diri, Namun beliau merevolosi dengan mengekspresikan kekuatan akal secara maksimal untuk merumuskan metode atau menciptakan nalar yang tidak dipengarui berbagai oknom dan kepentingan politik sesaat untuk kemaslahatan dan pembumian nalar realistis, sebagai *khalifah fi al-Ardz* (penguasa di atas Bumi). Dalam buku tersebut tidak berbicara tentang ilmu *usul fiqh* (metodologi hukum Islam). Nampaknya dia menfokuskan untuk pembenahan dalam akidah yang dianggap sebagai dasar ilmu.[767]Hal ini bisa dilihat dalam pembahasan buku tersebut, mengandung beberapa bagian. Bagian pertama membicarakan Pengertian Ilmu, Bagian kedua meliputi struktur Ilmu, Bagian ketiga Teori Ilmu, Bagian keempat teori Wujud. Dari sekian pembahasan memuat tentang perkara yang berkaitan dengan ilmu *kalam*, ilmu *usuludin* dan berbagai ilmu yang berkaitan dengan akidah dan tauhid. Dalam buku terebut ada pembahasan tentang *fiqh al-akbar*. itupun pada intinya adalah membahas tentang evolosi teori tauhid. Disitu ditegaskan tentang perkembangan ilmu akidah, setelah berkembang dan mencapai kesempurnaan, ilmu akidah dinamakan *al-fiqh al-akbar*, (fiqh yang paling besar), karena berhadapan *fiqh al-asghar* (fiqh yang paling

---

[766] Sebagai pertimbangan aradigma Hassan Hanafi dengan teks suci, boleh dilihat: al-Qur'an Surah; ayat:

[767] Pembahasan Usul fiqh bukan dalam tiga agenda tersebut di atas yang termuat dalam *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah*, dan dalam buku Okidentalisme, tetapai ada pembahaan khuusm bisa dilihat dalam kitab, karangan : Dr. Haan Hanafi, (t.t.), Maktabah al-Miriyyah, pembahaan ke dua, fi Ilmi uul al-fiqh, h. 63-104.Nanti akan dibahaa dalam pembahaan terakhir etelah tiga agenda.

kecil). Menurutnya bahwa paradigma berfikir ulama terdahulu, mengilhami kepada kita bahwa teoritis jauh lebih penting dari pada dataran praktis.[768]

Dalam menggugat tradisi lama dan menggapai modernitas, meskipun dia melakukan kritik yang frontal tetapi dalam hal ini tidak bersifat dekonstruksi namun dengan teori rekonstruksi, hal ini dapat dilihat penegasan terhadap eksistensinya :

> ’’Sebenarnya ungkapan yang berisi muatan keimanan sering mengabaikan argumentasi, menghancurkan dalil-dalil dan menyia-nyiakan keilmuan, lebih-lebih jika keimanan itu yang hendak ditetapkan, Namun keimanan kami adalah ‘’*tradisi dan* modernitas’’ dan mencari kemungkinan pemecahan krisis modernitas dengan menengok kepada warisan intelektual klasik, serta mencari kemungkinan untuk merekonstruksi bangunan intelektual klasik guna memberikan suatu yang baru bagi zaman moderen untuk mencapai kemajuan. Sementara warisan klasik itu, seperti sering kami jelaskan, adalah kekayaan jiwa yang tersimpan dalam kesadaran rakyat banyak. Dan hal ini merupakan landasan teoritis untuk membangun realitas.[769]

Dalam dimensi ini, Hassan Hanafi mengajak kepada intelektual muslim untuk melakukan analisis kritis terhadap bangunan nalar klasik terhadap akidah dan tingka laku dimasa lalu. Khazanah tradisi klasik jangan dipandang sebagai sesuatu dogma yang sakral tidak boleh didiskusikan dan dianalisis, tatapi sebenarnya harus didiskusikan. Umat Islam tidak berdaya bukan berhadapan dengan dunia Barat, melainkan juga berhadapan dengan kungkungan dogma teologis yang membelenggu mereka. Dia mengatakan bahwa akidah adalah bagian dari produk sejarah. Akidah mencerminkan pengalaman kelompok manusia Dari berbagai pemahaman terhadap ideologi akidah, melahirkan berbagai golongan-golongan (*firqa-firqah)* menjadi melembaga, beratus-ratus nyawa melayang, berbagai perpecahan muncul dan manusia menjadi korban.

---

[768] h. 10,. Boleh dilihat urutan daftar isi dalam buku *Dari Akidah ke Revolosi*, secara global sudah dapat dilihat, bahwa yang dibidik dalam karya pertamanya adalah peroalan-berkaitan dengan akidah dan tauhid, baik dari nama suatu ilmu, metodologi iman, eksistensi dari suatu ilmu, kritik terhadap definii klasik dan menyuun definisi baru. Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, h.79 Menjelaskan, lahirnya kegiatan taqlid ini sejak pertengahan abad ke empat, bertepatan setelah terbinanya *al-madhahib al-arba’ah* sampai pada pertengahan abad ke tujuh (650 Hijrah). Perkembangan ilmu dalam pelbagai bidang telah mengalami tahap klimaksnya, ditandai dengan lahirnya pelbagai pemikiran ilmu, rumusan metode ijthad, pembukuan kitab-kitab, perbincangan dan pengajaran di pelbagai peringkat. Di samping itu para imam mujtahid mampu mempengaruhi pemikirannya kepada murid-muridnya yang pada akhirnya terbentuk mazhab-mazhab tersendiri. Di samping itu, kewujudan *ta’asub* antara masing-masing golongan, apatahlagi setiap muslim diharuskan mengikuti mazhab-mazhab yang telah sedia ada di kawasan mereka

[769] *Min al-‘Aqidah ila al-Thaurah* h.xi Menyunting dari terjemahan Prof. Dr. Azyumardi Azra’, MA. Adalah guru Besar Sejarah dan Rektor Univeritas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam kata pengantar buku Dari Akidah ke Revolusi.

Pada tahap berikutnya terjadi gerakan revolosi terhadap sistem akidah yang sudah mapan yang melihat kekuasaan politik. Terhadap akidah bagi orang umum, serta menarik kaum cendekiawan kedalamnya. Membawa ideologi kaum cendikiawan yang menggambarkan realitas yang masuk akal. yang menyebabkan akidah mengalami transformai ke dalam sistem politik. Sosial dan ekonomi. Sehingga akidah benar-benar mempunya aktivitas untuk kepentingan umat manusia. Setiap mayarakat senantiasa dikendalikan oleh akidah dalam pengertian tersebut. Sebab secara alamiah akidah senantiasa menginformasikan tentang revolosi tahap awal. Yang dimulai dengan gerakan tahap awal Yang dimulai dengan gerakan pembahruan kemudian berkembang menjadi kebangkitan. Kondisi tersebut agaknya menggambarkan kondisi masyrakat kita yang moderen ini, terutama dengan menyebarluaskan gerakan salafiyyah yang nmembawa bendera bercorak pembahrua. [770]

Dia mengungkapkan akidah itu bukan melalui pemikiran, melainkan melalui pengalaman imperik, sebab itu, tidak ada ilmu kalam untuk menetapkan kesahihan akidah melainkan untuk mendorong gerakan perlawanan dalam masyarakat. Hal ini tidak bisa dilakukan *mutakllimin* dari plaza, sebuah gedung kekuaaan dan dari lantai masjid, sementara punggungnya menyandar ketiang-tiang beralaskan bantal, seraya menghadapi setumpuk buku dan karya-karya kalam menghadapi santri-santri dekelilingi pengagum dan rekan-rekan dialognya. Ini hanya dapat dilakukan oleh seorang imam yang bisa memimpin perlawanan dan memimpin rakyat dalam sebuah gerakan sejarah dalam memperjuangkan kepentingan rakyat, baik di masjid, di jalan da kebun maupun di sebuah masjid dengan kekuatan akidah dan dorongan rakyat untuk mengadakan revolosi.[771]

Dari ungkapan terebut yang perlu diambil pelajaran adalah keberanian melakukan kritik terhadap tatanan keilmuan yang telah mapan dianggap tidak relevan dalam perkembangan kekinian, disamping itu metode berfikir yang dibangun Hassan Hanafi dengan mengoptimalkan kekuatan akal dalam menganalisis, sehingga gerakan pemikiran yang dipresentasikan itu sebagai ilham untuk mengembangkan terhadap disiplin ilmu lain, yang intinya bagaimana substantif dari metode ilmu itu mampu menciptakan *rahmat li al-'alamin,* dengan melakukan rekunstruksi atau

---

[770] Ibid. 12.
[771] *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah* Terjemahan, h14

dekonstruki, tetapi dalam hal ini dia, meskipun kritik yang diamalkan sangat frontal namun pada intinya mengembangkan teori rekunstruksi bukan dekunstruksi.

'Sikap umat Islam terhadap dunia Barat'' Menurut Hassan Hanafi kolonialisme dan imperialisme merupakan kejahatan terbesar dalam sejarah kemanusiaan yang dilancarkan Barat terhadap bangsa-bangsa non Barat.[772] Kejahatan ini berkaitan dengan kelahiran kapitalisme di Eropa pada akhir abad ke 15[773] Dalam dunia Islam gerakan imperialisme dan kolonialisme dilancarkan semenjak perang salib. Sedangkan orentalisme dilancarkan mulai dari abad 17.[774] Hasan Hanafi mengembangkan teori OKSIDENTALISME, merupakan teori melawan Orentalisme sebagai sayap politik dari gerakan yang dilancarkan dunia Barat. ketika orentalisme klasik mencapai kematangan dalam kekuatan ekspansi Eropa yang mengumpulkan informasi sebanyak-banyaknya terhadap rakyat yang dijajah. Sejak itu Barat mempunyai peran sebagai Ego. Disamping itu, respon westernisasi yang mempunyai pengaruh luas, tidak hanya dalam aspek kebudayaan dan konsepsi kita tentang alam, tetapi mengancam terhadap kemerdekaan peradaban kita. Bahkan juga merambah pada gaya kehidupan sehari-hari, nuansa politik, keterbukaan bahasa dengan menerima kehadiran bahasa asing tatanan ekonomi memaksa untuk membuka diri dengan teori kapitalisme internasional [775] Dalam upaya perimbangan gerakan yang dilancarkan dunia Barat melalui ilmu-ilmu ketimura orentalisme (*al-istisyraq*), maka diupayakan gerakan oksidentalisme mengetaui peradaban dunia Barat, termasuk kekuatan, kelemahan dan paradigna berfikir. Dari pendekatan arti ini, maka akan muncul kemampuan dan kekuatan mengembangkan kebijakan *(political development*) yang diperlukan kaum muslimin dalam jangka panjang [776]

Sebagai analisis, terdapat perbedaan antagonistik antara Orentalisme klasik dengan Oksidentalisme, bahwa Orentalisme lahir bertepatan dengan lahirnya kemenangan dan kekuatan peradaban Eropa setelah berhasil menaklukan Grenade

---

[772] Hasan Hanafi, (1981), *Madza Ya'ni al-Yasir al-Islami*, Kairoh: al-Yasir al-Islami, 27

[773] Muhammad Audah, (1981), *al-Islam wa al-Isti'mar* , Kairoh: Yasar al-Islami, 128-129- Hasan Hanafi, (2000), Sikap kita terhadap Tradisi Barat, Jakarta:Penerbit Paramadina, h.31

[774] Ibid hlm.128 Hasan Hanafi, (2000), *Sikap kita terhadap Tradisi Barat*, Jakarta:Penerbit Paramadina, h.17.

[775] Hasan Hanafi, (2000), *Sikap kita terhadap Tradisi Barat*, Jakarta:Penerbit Paramadina, h.17

[776] Kazuo Shimogaki,(1988), *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme,* terj, dari: Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanfi's Though Acritical Readeng. Yogyakarta:Lkis,h.Pengantar Abdurrahman Wahid.

Ibu Kota Umawiyah di Andalusia. orentalisme dimunculkan di tengah ekspansi imperialisme Eropa, dengan membawa revolosi paradigma riset ilmiah atau aliran politik seperti historisme, saintisme, rasialisme dan nasionalisme, dengan demikian Orentalisme klasik tidak mengambil posisi netral, tetapi banyak didominasi paradigma untuk merefleksikan agenda yang memang bertentangan dengan lima prinsip dasar *al-kulliyat al-Khamsah*, struktur kondisi Eropa yang terbentuk oleh paradigma moderen di antaranya, metode histori, analiti, dan proyektif, tetapai sekarang telah berubah bentuknya dan dilanjutkan oleh ilmu-ilmu kemanusiaan terutama antropologi peradaban dan sosiologi kebudayaan. Sementara momen sejarah berikutnya yang merupakan tempat lahirnya Oksidentalisme. bertepatan pada masa kemundurun pasca gerakan pembelaan dari kolonialisme dan imperialisme menuju kemerdekaan. Umat Islam yang notabena Bangsa Arab dan Asia sedang mengalami kekalahan dalam segala bidang, tidak mempunyai personaliti dan kehidupannya tercabek-cabek, maka muncul oksidentalisme sebagai kesadaran diri umat Islam dan sekaligus respon pembelaan diri dengan melakukan pertahanan dan penyerangan, untuk membebaskan diri dari rasa takut kepada orang lain, mengubah prinsip ke hadapan lawan. Dengan memegang lima prinsip dasar (*al-kulliyat al-Khamsah*) hak kepada umat Islam untuk memelihara agama dan keyakinannya, mempertahankan hak atas setiap jiwa (nyawa) manusia, mempertahankan kebebasan berfikir, bersuara melakukan penelitian, aktivitis ilmiah dan mengekspresikannya, pemilikan harta benda, dan larangan adanya tindakan mengambil hak daripada harta orang lain secara tidak halal.[777]

Paradigma yang dibangun oleh Hassan Hanafi dalam menghadapi dunia Barat, adalah *identitas* dan metode Barat. Identitas merupakan hal yang pokok untuk menyatukan melawan penjajah, meskipun intensitas antara daerah yang satu dengan yang lain berbeda, sebab kualitas problem yang dihadapi mayarakat berbeda-beda.[778] Menurut analisis K.H. Abdurrahman Wahid, identitas merupakan integritas wawasan keislaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui upaya pencapaian otonomi individu lebih penuh bagi warga

---

[777] Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII, hal.5293. Boleh dilihat Dr. Mustofa Dib al-Buga, al-*Adillah al-Mukhtalaf fiha*. hal.29. Sebagai pertimbangan Bisa dilihat Hasan Hanafi, (2000), Oksidentalisme Sikap kita terhadap Tradisi Barat, h.27

[778] Hasan Hanafi, (2000), Sikap kita terhadap Tradisi Barat, Jakarta:Penerbit Paramadina, h.17-20 Seperti kasus revolosi Islam Iran dan gerakan Islam kontemporer di berbagai belahan dunia Arab dan Islam, juga seperti di Indonesia melawan kolonialime dan imprialime yang dilancarkan oleh Belanda. Para ulama membangun kekkuatan dengan slogan agama dan semangat naionalime

masyarakat, penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada hak-hak asasi manusia, penguatan (enpowerment) bagi kekuatan masa rakyat jelata Langka-langka itu harus didudukan ada sendi-sendi kultural ekonomis dan politis yang teguh, Karenanya sejumlah prinsip lalu menjadi penting dalam pencapaian paradigma baru pembebasan itu seperti penolakan terhadap kekerasan.[779]Sedangkan metode Barat dari berbagai teori dan ide-ide, seperti historisme, libralisme, demokrasi nasionalisme dll. sebagai suatu teori yang tetap harus dimanfaatkan, dengan demikian akulturasi antara identitas dan paradigma yang dibangun oleh dunia Barat sebagai suatu kesatuan untuk menghadapi perlawanan terhadap agenda barat. Dalam hal ini metode (*manhaj)* yang dibangun antara Arkoun dan Hasan Hanafi sebagai reformis dan modernis liberal, menerima peradaban barat, tetapai terjadi perbedaan terhadap paradigma yang dibangun. Mohammed Arkoun yang menjadikan peradaban barat bukan merupakan ancaman dalam kehidupan kita malah sebagai media untuk memahami dengan lebih baik terhadap kekakuan dan ketertutupan terhadap pemikiran Islam.[780] Namun Hasan Hanafi mengadopi ide-ide atau peradaban Barat dengan mempertahankan esensi jatidiri dan identitas untuk menolak, melawan dan menyerang Dunia Barat itu sendiri.

Menurutnya, setelah negara-negara terjajah berhasil melakukan kemerdekaan melalui perlawanan terhadap Kolonialisme dan imprialisme, penjajah datang kembali melalui jalur kebudayaan dan westernisasi. Negara telah merdeka namun jiwa tetap terjajah. Dia mencuntuhkan, Kolonialisme Inggris di Mesir tidak begitu peduli pada persoalan kerakyatan, kebudayaan dan sejarah sebagai perhatiannya terhadap persoalan terusan dan jalur menuju India. Berbeda dengan kolonialisme Prancis di Tunisia, Aljazair dan Maroko yang begitu memperhatikan kebudayaan rakyat bahasa dan sejarahnya. Hal ini dilakukan bertujuan untuk menghancurkan kebudayaan, bahasa dan sejarah bangsa terjajah. Imperialisme pada saat sekarang berubah cara, tetap saja negara-negara Islam dikuasai oleh militer asing di bawah hegemoni negara adikuasa.[781] Meskipun gaya gerakan imperialisme dan kolonialisme yang dilancarkan antara Enggris dan Perancis berbeda, tetapi tujuannya sama. Dengan demikian beliau mengembangkan teori oksidentalisme dengan menolak anggapan bahwa peradaban

---

[779] Kazuo Shimogaki,(1988), Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme,terj, dari: Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanfi's Though Acritical Readeng. Yogyakarta:Lkis,h.Pengantar Abdurrahman Wahid.

[780] Boleh di buka dalam karya Mohammad Arkoun

[781] Hasan Hanafi, (1981), *Madza Ya'ni al-Yasir al-Islami*, Kairoh: al-Yasir al-Islami h.32

Eropa merupakan sumber segala ilmu pengetauan, menjadi tempat bergantung dan bersandar bagi peradaban bagi eksistensi mazhab dan teori lain. Anggapan seperti itu telah menghilangkan nilai-nilai jati diri dan identitas, kebergeseran dari posisi realitasnya, tercabut dari akarnya, keterikatan dengan peradaban Eropa dan masuk dalam atmosfir dengan anggapan bahwa peradaban Eropa adalah segala sumber dan inspirasi dalam kehidupan dan produk terakhir dari eksperimentasi manusia.[782] Dengan demikian pertarungan melawan gerakan yang di lancarkan oleh dunia Barat belum selesai.

Sedangkan agenda ketiga, *'sikap kita terhadap realitas*'' (*teori interpretasi*), meletakan ego [783] pada suatu tempat di mana ia mengadakan observasi langsung terhadap realitas yang lalu untuk menemukan teks sebagai bagian dari elmen realitas tersebut, baik teks agama yang terkodifikasikan dalam kitab-kitab suci maupun teks tradisional yang terdiri dari kata-kata mutiara dan pepatah. Pembahasan ke-tiga dimulai dari masa sekarang ke masa silam secara terbalik dan tidak berdemensi waktu.[784] Masa lalu adalah suatu perjalanan yang perlu diungkap dengan masa sekarang, disitu akan didapatkan proses tahap kesempurnaan perjalanan wahyu dan akan didapatkan proses terbentuknya metodologi kama (*al-manhaj al-qadim*) dari proes akulturasi teks wahyu dengan realitas pada saat itu untuk merumuskan metodologi baru (*al-manhaj al-jadid*) untuk mendahului *masa baru* Dua agenda pertama berdimensi peradaban, sedangkan agenda ketiga adalah realitas. Menurut Hassan Hanafi Ketiga agenda di atas dapat digambarkan sebagai sisi-sisi segi tiga yang mengurung ego ditengah. Sisi pertama adalah tradisi lama (masa lalu) sisi kedua adalah tradisi barat (masa depan) dan sisi ketiga adalah realitas kekinian (masa kini).[785]

[782] Hasan Hanafi, (2000),h.28

[783] Hassan Hanafi membuat istilah Ego merupakan terjemahan dari istilah Arab Ana menurut bahasa bermakna saya, tetapi yang dimaksud penulis dalam istilah terebut adalah umat Islam, dalam al-Qur'an diistilakan dalam al-Qur'an '' انني من المسلمين '' Sesungguhnya saya adalah golongan dari orang-orang mulsimin, Surah fuilat ; 33.

[784] Agenda pertama mengandung muatan histories yang sangat panjang, dimulai lebih dari 1400 tahun yang lalu.iaitu peralihan proses tranformatif dari satu fase ke fase lainnya. Agenda kedua dimulai abad pertengahan (abad 17-18 M), dan masa keilmiahan serta masa eksistensialisme (abad 19-abad 20). Sedangkan agenda ketiga dimulai dari masa sekarang ke masa silam

[785] Hasan Hanafi, (2000), Oksidentalisme Sikap kita terhadap Tradisi Barat, Jakarta:Penerbit Paramadina, h.5

Tiga agenda di atas Hassan Hanafi mengilustrasikan terjadinya proses dialektika antara *ego* dan *the other* [786] dalam realitas sejarah tertentu. Agenda pertama *'sikap kita terhadap tradisi lama''*meletakan ego pada sejarah masa lalu dan warisan kebudayaan. Agenda kedua *'sikap kita terhadap dunia barat* meletakan ego pada posisi yang berhadapan dengan *the other* kontemporer, terutama kebudayaan Barat pendatang. Ketika agenda pertama diilustraikan interaksi dengan kebudayaan warisan, maka agenda kedua diilustrasikan dengan budaya pendatang. Kedua-duanya tertuang dalam realitas di mana kita hidup. Pada setiap posisi peradaban terdapat tiga faktor bagi terciptanya inovasi, yaitu faktor warisan faktor pendatang dan faktor di mana terjadinya inovasi dari interaksi antara faktor warisan dan faktor pendatang. Ketiga agenda ini juga mewakili tiga demensi waktu Agenda pertama mewakili masa lalu yang mengikat kita, agenda kedua mewakili masa depan yang kita harapkan, dan agenda ketiga mewakili masa kini di mana kita hidup. Hassan Hanafi juga meringkaskan, bahwa tiga agenda di atas dapat dibagi menjadi dua agenda saja, transferensi dan inovasi, (waktu masa lalu dan masa depan) dan ruang (masa kini) ; pemikiran dan realita ; peradaban dan sejarah ; Agenda pertama dan agenda kedua meskipun berbeda dari segi sumber kebudayaannya, yaitu tradisi lama, dan Barat, Namun keduanya hasil tranferensi dari pendahulunya, yaitu tradisi ego dan tranferensi dari orang sekarang, yaitu tradisi the other. Dengan arti ini, keduanya adalah gerakan salaf yang menjadikan teks sebagai dasar rasio, seperti terjadi gerakan salafiyyah kontemporer dan kecendrungan sekularisme moderen. Tantangan bagi keduanya adalah bagaimana menemukan kembali sisi lain yang hilang, yaitu realitas masa kini yang dapat mendorong lahirnya kreativitas dan bagaimana menghapuskan anggapan bahwa agenda pertama dan agenda kedua adalah rival dalam merebutkan realitas masa kini. Sebenarnya keduanya satu sisi yang berhadapan dengan sisi lain yang hilang. Hilangnya sisi yang sesungguhnya, yaitu realitas masa kini telah menciptakan sisi imaginer dan menimbulkan perseteruan sesama saudara, memecah belah bangsa dan mengendorkan tali persatuan tanah air yang telah menjadi perjanjian yang kuat, dalam istilah al-Qur'an (*mithaqan galidzah*).[787]

---

[786] Hassan Hanafi membuat istilah, bahasa Arab al-Akhar bermaknah ; *the other*, artinya, '' pihak lain''

[787] Oksidentalisme,h.7. Dalam al-Qur'an adal tiga lafadz *mithaqan galidzah,* artinya perjanjian yang kokoh,

Jadi Hassan Hanafi menghendaki jangan sampai terjadi dikotomi antara paham radikalisme yang menjadikan warisan masa lalu sebagai idiologi atau gerakan salaf yang menjadikan teks sebagai dasar rasio, dengan sekularisme moderen yang tidak mempunyai identiti atau menjadikan Barat sebagai segala sumber inspirasi. Harapan dia bagaimana membangun formulasi melalui rekonstruksi terhadap tradisi klasik dengan mengembangkan teori oksidentalisme dengan berdealektika fenomena saat ini untuk melakukan gerakan perlawanan dunia Barat. Oleh itu, tiga agenda di atas tidak saling terpisah tetapi saling terkait dan mendukung, Oleh kerena itu, rekonstruksi atas tradisi lama untuk menghadapi tantanga zaman, sekaligus dapat menghentikan dan memotong kesinambungan gerakan imperialisme dan kolonialisme terhadap Dunia Islam, dan westerniasi yang menjerat golongan elit, Mereka tidak mengenal tradisi lama kecuali yang bertentangan dengan kepentingan umat yang telah dikondisikan oleh kelompok penguasa. Karena mereka tidak menemukan penyelesaian kecuali dalam tradisi Barat. Tantangan zaman adalah realitas masa kini yang menjadi wadah rekunstruksi beramal bagi tradisi lama dan tradisi Barat. Maka berikap kritis terhadap kedua tradisi tersebut membantu memperlihatkan realitas masa kini, dan mengidentivikasi tuntutan-tuntutannya dengan membaca kedua tradisi terebut.[788]

Seperti disinggung di atas ketiga agenda saling terkait satu sama lain. Kesadaran peradaban personal terkadang memiliki sikap positif terhadap tradisi lama, tetapi akan menimbulkan sikap negatif terhadap tradisi Barat ; dan terkadang berikap positif terhadap tradisi Barat tetapi akan menimbulkan sikap negatif terhadap tradisi lama. Sedangkan yang bersifat positif terhadap realitas kekinian boleh jadi akan merasa bosan terhadap pintu akses keduanya tradisi terebut dan secara tidak benar menuduhnya sebagai hanya mengajukan teori-teori dan saling berebut kekuasaan. Dalam keadaan seperti ini realitas kekinian yang akan menjadi korban. Seringkali keseimbangan antara tiga agenda ini hilang dalam kesadaran nasional kita. Kesadarn perdaban personal terkadang mempunyai posisi yang menafikan tradisi lama, sehingga memaksa seseorang berpaling kepada tradisi Barat dan menemukan dirinya di dalamnya. Setiap kali rasa keterputusan pada tradisi lama meningkat maka akan semakin kuat seseorang ‘’ terberatkan’’, Oleh karena itu, disana akan timbul kesadaran berbalik sebagai reaksi atas kesadaran peradaban yang berpegang pada

[788] Oksidentalisme,h.7

tradisi lama seluruhnya dan menolak semua tradisi kontemporer, akibat ini, maka umat terpolarisasi ke dalam dua kelompok yaitu, pertama, mereka yang memandang hubungannya dengan tradisi lama sebagai hubungan keterputusan ; kedua, kelompok yang memandang hubungannya dengan tradisi lama sebagai hubungan keterkaitan. Dalam dua kondisi terebut, maka masa kinilah yang dirugika.[789] Harapan Hassan Hanafi dalam rangka untuk mengimplimintasikan rekonstruksi terhadap tradisi lama, termuat dalam Buku *Dari Akidah ke Revolosi*, dengan teori oksidentalisme merupakan teori melawan Orentalisme sebagai sayap politik dari gerakan yang dilancarkan dunia Barat. Maka harus terbangun akulturasi dua gerkan, atau dalam istilah lain, yaitu perpaduan para digma nalar klasik dengan paradigma nalar Barat untuk dapat diinterpretasikan dalam realitas sekarang, sebagai RUDAL untuk menghantam dan menyerang Dunia Barat.

Pembahasan kedua, berhubungan dengan metodologi hukum Islam (usul fiqh) Hasan Hanafi menyoroti terhadap dua persoalan menjadi perdebatan dalam dunia pemikiran metodologi hukum Islam yang dianggap rawan konflik dan menjadi persoalan besar dalam menghadapi gerakan yang dilancarkan oleh dunia Barat. Pertama, tentang *manhaj al-istinbat al-ahkam* (metode berijtihad). Setelah beliau mengungkapkan secara berurutan pengarang kitab usul fiqh, baik kitab usul fiqh yang bermazhab Syafi'i dengan teori deduktif, atau kitab usul fiqh bermazhab Hanafi dengan teori induktif atau kitab usul fiqh yang bersifat komperatif (teori induktif dan deduktif), mulai dari kitab al-Risalah pengarang Muhammad Idris al-Syafi'i (204) hingga kitab *Irsyad al-fuhul* pengarang al-Syaukani (1255 H).[790] Menurut kami ada beberapa kitab yang masih tertinggal, apakah sengaja ditinggal atau lupa sehingga tidak disebut, meskipun demikian kami anggap representatif untuk dapat dijadikan sampel dan bisa dipertahankan secara akademik. Dalam pandangan beliau adalah perdebatan antara golongan Islam moderat dengan Islam fondamentalis atau antara Islam libralisme dengan Islam radikalime, tentang *manhaj al-istinbat al-ahkam* (metode mengeluarkan hukum), meliputi, *qiyas , ijma' .istihsan, istihab* dan *istislah*. Kedua tentang esensi pembahasan dalam ilmu usul fiqh, seperi nasikh mansukh, bacaan *al-basmalah qiraah al-sab'ah* (tujuh bacaan) dan lain-lain akan dipaprkan dalam pembahaan di bawah ini.

[789] Oksidentalisme,h.8
[790] Dr. Hasan Hanafi (t.t), *Dirasah Islamiyyah*, al-maktabah al-Misriyyah, h.66-67

Dipandang suatu prestasi yang luar biasa pada periode kejayaan, *ijma' imam al-ummah* (kesepakatan imam ummat), ulama usul fiqh dan ulama fiqh menjadikan al-Qur'an al-Sunnah, ijma' dan *Qiyas* sebagai *masadir al-ahkam* (sumber-sumber hukum Islam) dan mereka konsensus, bahwa *qiyas* sebagai sumber hukum Islam keempat. Ternyata konsensus mereka terjadi benturan dengan paradigma pemikiran Ibnu Hazem pakar metodologi hukum Islam dari mazhab Daud al-Dzahiri yang mengatakan bahwa *masadir al-ahkam al-Islami* (sumber hukum Islam) hanya, al-Quran dan al-Sunnah, dengan menolak dan membatalkan teori *qiyas* dan semua bentuk ijtihad, baik itu teori *istihsan, al-istishab al-istislah,* dan semua bentuk taqlid. Pembahasan ini dimuat dalam kitab usul fiqh *al-Ihkam fi usul al-ahkam,* sebuah kitab monomental Ibnu Hazem sebagai pegangan Mazhab Daud al-Dzahiri.[791]Sebenarnya gerakan yang dilakukan oleh mazhab Daud Dzahiri ini dalam satu sisi melakukan gerakan pemurnian Islam dengan melakukan gugatan *ta'aub* terhadap imam-imam mazhab yang melahirkan *taqlid* berlebihan, dengan kembali kepada teks murni (al-Quran dan al-Sunnah). Sisi lain, merupakan gerakan ekstriminisme menolak semua bentuk ijtihad dengan pendekatan kontekstual, golongan ini melakukan perlawanan pemikiran secara terbuka terhadap pemikiran mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i dengan memproklamirkan mazhab sendiri, yaitu memahami teks nas secara skripturalis, dan melalui pemahaman hadith. Meskipun mereka menjadikan al-Sunnah sebagai sumber hukum kedua dan dijadikan sebagai media untuk menjelaskan teks al-Qur'an, tetapi para ulama Sunni tidak memandang sebagai Ahli al-hadith, lebih dari itu para ulama tidak mahu meriwayatkan hadihtnya.[792]

---

[791] Ibid.h.67-68.Bisa dibuka dalam kitab karangan Ibnu Hazem-Mazhab *Daud al-Zahiri* didirikan seorang ulama bernama Daud b. Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih terkenal dengan sebutan Abi Sulaiman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi'i namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, Keluar dari madhhab Syafi'i karena terjadi benturn antara *manhaj al-fikr* ijtihad Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i yang memberikan implikasi terhadap pengikutnya, akhirnya keluar dengan faham tektualisme, skripturalis dengan teori puritanistik.. Menurut madhhab Daud Dhahiri qiyas bukan sebagai sumber hukum Islam yang keempat, tetapi qiyas disitu merupakan prose pengambilan dalil dari al-Quran dan al-Sunnah.

[792] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 377. Tokoh terkemukah di Khirasan menduduki jabatan sebgai qadi, ialah qadi Abu al-Qasim Ubaidillah al-mahamuli, seorang ulama mrskiun tidak setuju dengan pandangan Daud Ibnu Ali al-Zahiri, tetapi menghargai pribadinya dan mengakui pandangannya sebagai pernyataan yang sah dari semangat Islam. Bisa dibuka dalam Goldziher I, (1971), *The Zahiris, Their Doctrine and Their History* , Terjemahan dan Edisi Bahasa Inggris oleh Wolfgang Behn, Leiden: T.P, h. 27-29.Bisa dibuka dalam Bab IV terhadap perkembangan *Usul fiqh madhhab Daud Dhahiri*.

Ajaran ini dalam sejarah perna menguasai institusi pemerintahan, di Iran dan Irak pada posisi penting dalam negara, eksekutif dan yudikatif.[793] bahkan mazhab ini berkembang di Andalusia sampai pada abad ke-5 Hijrah, namun semakin berkurang pengaruhnya hingga pada abad ke 8 Hijrah. Pada era global saat sekarang faham tekstualisme sedang berkibar kembali dengan adanya perang wacana antara kelompok faham libralisme dengan radikalime, ditandai dengan adanya pengeboman di Bali di berbagai tempat Afganistan, Hindia Palastina Tailand dll, sebenarnya golongan ini terilhami dari doktrin mazhab Daud Dahiri sebagai implikasi konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Dalam perkembangan pemikiran metodologi hukum Islam munculnya mazhab Dawud Dahiri ketika pertarungan pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafii semakin tajam, melahirkan implikasi kedua-dua pengikut dengan *ta'asub* (fanatik) sangat tinggi terhadap doktrin ajaran imamnya, setelah keluarnya Imam Hanbali dari mazhab Syafi'i dengan mendirikan mazhab Hanbali, maka keluar juga Daud b. Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih terkenal dengan sebutan Abi Sulaiman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi'i namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, disebut aliran *Daud al-Zahiri*. Mazhab ini melakukan perlawanan secara terbuka terhadap doktrin mazhab Hanafi yang dianggap lebral dengan *manhaj* istihsan dan doktrin Mazhab Syafi'i, dengan *manhaj qiyas* , dengan membatalkan dan mengharamkan semua bentuk ijtihad. Pandangannya menentang *qiyas* ini menimbulkan reaksi pengikut al-Syafi'i sehingga Abu al-Abbas ibnu Suraid (w. 305) menjelaskan pandangan Mazhab Syafi'i atas *Ahlu al-ra'yi* dan *Ahlu al-Dahiri*.[794]

Nampak Daud melakukan perlawnan terbuka terhadap pemikiran yang dikembangkan Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i dengan memproklamirkan Mazhab sendiri, kembali kepada al-Qur'an al-Sunnah, memahami teks nas secara *dhahir al-ayah* (skripturalis), Para ulama menolak pernyataan tersebut, dengan mengatakan bahwa pandangan Daud itu hanya dalam pernyataan saja tidak dalam amalia, sehingga al-Khatib al-Bagdadi mengatakan :'' Dia orang pertama menyatakan pindah kepada arti *dahir*, tetapi praktiknya ia terpaksa menggunakan dan

[793] Goldziher I. (1971), *Zahiris, Their Doctrien and Their Histori*, terjemahan dan edisi bahasa Enggris oleh wolfgang Behn, Lidein: TP, h. 104.

[794] Goldziher I, (1971), The Zahiris, Their Doctrine and Their History , Terjemahan dan Edisi Bahasa Inggris oleh Wolfgang Behn, Leiden,,hal. 27, 29

mengamalkan *qiyas* .[795] Walaupun pengakuan Daud Dahiri termasuk *Ahlu al-Hadith*, ternyata para ulama Sunni tidak memandang sebagai Ahli al-hadit, lebih dari itu para ulama tidak mau meriwayatkan haditnya dan menolaknya. Hal ini karena Daud dituduh mengikut pandangan ilmu kalam, bahwa al-Qur'an itu makhluk, sedangkan pandang itu bid'ah.[796] Dari latar belakang terebut di atas, sebagai awal pemicu lahirnya ekstrimisme dan radikalisme, dari sudut lain aliran Daud Dahiri ini bermuara dari *manhaj al-fikr* Imam syafi'i terhadap pemahaman teks nas tetapi menolak *manhaj al-istinbat* Imam Syafi'i. Sama seperti Imam Syafi'i menerima metode *qiyas* Imam Hanafi namun membatalkan dan menharamkan *manhaj istihsan* Imam Abu Hanifah. Meskipun para ulama Sunnih dan doktrin empat mazhab menolak doktrin Mazhab Daud Dahiri kenyataannnya faham ini masih signifikan dengan adanya karya Imam Ibn Hazim yang masih berkembang pada masa sekarang, kitab *usul al-fiqh*, *al-Ihkam fi Usul al-ahkam* sebanyak 8 jilid, kitab fiqh *al-Mahalla* 11 jilid, *Risalah al-Nabdu fi al-Fiqh al-*Zahiri, *al-Fisal fi al-Mihal wa al-Ahwat wa al-Mihal* sebanyak 5 jilid.

Pembahasan kedua tentang esensi teori usul fiqh, Eksistensi al-Qur'an tidak diragukan lagi sebagai kalam *Allah al-qadim.* Ketika berbicara esensi al-Qur'an dalam teori usul fiqh Hasan Hanafi mengungkapkan berbagai pembahasan dalam metodologi hukum Islam menjadi perbedaan di kalangan ulama usul fiqh, sejak masa *tadwin* (pembukuan) hingga masa sekarang, seperi *nasikh mansukh*, bacaan *al-basmalah (bismillah al-rahman al-rahim*), *qiraah al-sab'ah* (al-Quran diturunkan dengan tujuh bacaan), al-Qur'an mengandung *ayat al-muhkam* (ayat hukum yang jelas maksudnya) dan *ayat mutasyabih* (ayat yang memerlukan penjelasan), ada bentuk lafaz *al-dahir* (lafadz yang jelas maknanya) dan *mu'auwal.* (lafadz perlu ditakwilkan), ada bentuk lafadz *musytarak* (lafadz yang mempunyai maknah dua) dan bentuk lafadz *haqiqih* dan *majazi*. Menurut Imam Syafi'i al-Qur'an itu dengan bahasa arab apabila ada bacaan *'ajam* (selain arab) terdapat dalam al-Qur'an itu sudah diarabkan, tetapi menurut Imam Abu Hanifah al-Qur'an itu diturunkan bukan dengan bahasa Arab tetapi dengan bahasa khusus. Kalau al-Qur'an itu menggunakan bahasa Arab bermakna Qur'an itu makhluk karena bahasa Arab itu cipta rasa

[795] Abu Zahrak (t.t), Tarikh al-madhahib al-fiqhiyyah, Kairoh :al-Madanih, h. 376.

[796] Abu Zahrah. (t.t.) *Tarikh al-madhahib al-fiqhiyyah,* 377. Tokoh terkemukah di Khirasan menduduki jabatan sebgai qadi, ialah qadI Abu al-Qasim Ubaidillah al-mahamuli , seorang ulama mrskiun tidak setuju dengan pandangan Dauud Ibnu Ali al-Zahiri, tetapi menghargai pribadinya dan mengakui pandangannya sebagai pernyataan yang sah dari semangat Islam.

manusia.[797] Sejauh mana pengaruh perbedaan dari keterangan terebut di atas. Kita ambil contoh perbincangan ulama tentang *al-basmalah* Esensi al-Qur'an terjadi pengurangan dan penambahan, apakah *al-basmalah* (*bismillah al-rahman al-rahim*) termasuk ayat al-Qur'an atau tidak ? kalau termasuk ayat al-Qur'an apakah termasuk ayat dari surah al-fatihah atau tidak,? Terjadi perbedaan antara ulama *usul al-fiqh*. Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa *al-basmalah* adalah, bukan ayat dari surat *al-Fatihah*, tetapi ayat untuk menyempurnakan al-Qur'an diturunan sebagai pemisah antara surah yang satu dengan surah lain. Imam Syafi'i mengatakan bahwa *al-basmalah* adalah ayat dari surah al-Fatihah dan ayat daripada tiap-tiap surah. Imam Maliki mengatakan : *al-basmalah* adalah tidak bagian ayat dari surah al-Fatihah dan tidak bagian ayat daripada tiap-tiap surah[798] Paradigma yang dibangun oleh ulama *usuliyyun* seperti yang tersebut di atas melahirkan konflik pemikiran di kalangan para pengikutnya.

Doktrin paradigma ulama salaf yang tertuang dalam kitab-kitab klasik yang bermazhab Syafi'i dan mazhab lain terkodifikasikan pada periode Khalifah Abbasiyyah,[799] termasuk orang yang menganggap menghilangkan kemu'jizatan al-Qur'an yang dihukumi kafir adalah orang yang menghilangkan atau mengurangi satu khuruf dari ayat al-Qur'an, apabila dipandang dari doktrin paradigma tersebut, kalau dilihat dari paradigma berfikir ekstrimisme dengan pendekatan radikalisme, maka di antara empat mazhab tersebut bisa menjadi kufur dan masuk neraka, karena di antara empat mazhab terjadi perbedaan tentang *al-basmalah* apakah termasuk dari pada ayat al-Quran atau tidak.? Dalam mensikapi hal ini perlu adanya paradigma baru agar dapat menyelesaikan perbedaan pemikiran yang pada ujungnya menjadi doktrin idiologi dan saling mengkufurkan satu sama lain dan terjadi sikap anarkhis, Dengan demikian menjadi jelas bahwa doktrin syara' dan akidah merupakan proses akulturasi dari suatu peradaban pada masa itu dan dengan kepentingan politik, dan dengan adanya sikap anarkhisme adalah karena paradigma berfikir yang ekstrimisme, maka menurut proyek pertamanya Hassan Hanafi Dari Akidah ke Revolosi dalam hal ini perlu adanya rekonstruki paradigma berfikir dengan mengartikan, bahwa perbedaan pandangan tentang *al-basmalah* tersebut bukan

---

[797] al-Sarakhsi (2001 M/1421 H), juz 2, h. 133. Buka Dr. Muhammad Baltaji (2004-1425), *op.cit.*, h. 209

[798] Dr. Hamad Rizwan Hamad (t.t.), *al-Qaul al-Wajiz fi al-Ahkam mina al-Kitab al-Aziz*, T.T.P.: T.P.h.56

[799] Boleh dilihat dalam kitab *al-um*, kitab *al-iqna'* , kitab *al-i'ana al-thalibin* dll.

merupakan doktrin dogmatis melainkan bagian dari upaya ijtihad dengan teori *musawwibah* (yang benar dapat dua pahala) dan *mukhattiah* (yang salah dapat satu pahala)

5.3..3 Relevansi Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi.

Congclosi sebenarnya persoalan-peroalan yang dihadapi oleh Imam Abu Hanifah dan Hassan Hanafi esensinya sama, bagaimana mengembangkan dan mengimplimentasikan *manhaj al-fikr* (metode berfikir) dalam menghadapi berbgai persoalan yang muncul di era mereka. Era Hassan Hanafi secara politik terjadi gerakan kolonialisme dan imperialisme yang dilancarkan Barat terhadap negara Arab khusunya dunia Islam pada umumnya, sisi lain pertarungan dan benturan perdaban Barat di tengah-tengah modernisme dan teknologi. Dibalik itu, tradisi klasik yang terimplikasi konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i melahirkan pertarungan pemikiran antara radikalisme dan lebralisme diperlukan adanya rekonstruki *manhaj al-fikr*. Agenda pertama Hasan Hanafi *'sikap umat Islam terhadap tradisi lama''*, Dia melakukan kritik epistimologi tradisi klasik tidak secara keseluruhan, namun tetap identiti menjadi pletfom, begitu pula terhadap gerakan yang dilancarkan Barat termuat dalam agenda kedua '*'sikap umat Islam terhadap dunia barat''* tidak menolak secara seporadis peradaban Barat, namun tetap mengambil nalar atau metode Barat yang dianggap memberikan maslahat, yang nantinya untuk melakukan perlawanan dengan Barat. Untuk menganalisis terhadap tradisi klasik dan peradaban Barat diperlukan optimalisasi penggunaan akal sebagai vilter untuk dapat diimlpimentasikan dalam realitas sosial, dalam istilah Hasan Hanafi . '*'sikap umat Islam terhadap realitas*'' (*teori interpretasi*), artinaya bagaimana mengimplimentasikan suatu teori gabungan melalui agenda yang ketiga. Dengan *manhaj* apa ? atau *manhaj* bagaimana ?

Sedangkan era Imam Abu Hanifah, secara politik terjadi benturan antara Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah merupakan simbul pertarungan Arabic dengan non Arabic yang didominasi Bangsa Persi, dia menyaksikan puncak kegemilangan peradaban Bani Umayyah, yaitu era terjadinya akulturasi tiga peradaban besar Romawi, Persi, Hindi dan Arabi.[800] Dari aspek tradisi dihadapkan dengan golongan

---

[800] Manna' al-Qattan (1409 H-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 353-343.

Ahlu al-hadits yang berpusat di Madinah sebuah tempat khazanah keilmuan yang dibangun oleh Rasul, sahabat dan tabi'in yang dilanjutkan Imam Malik. Ternyata nuansa pemikiran yang berkembang di Madinah bersifat tekstual dan lokal,[801] dengan gaya berfikir diskriminatif menjadikan hanya ijma' *Ahlu al-Madimah* (penduduk Madinah) yang mempunya kapabilitas, karena dianggap mempunyai kesahian baik dari aspek *matan* (teks) atau rowi (periwayatan) langsung kepada Rasulullah. Sebagai alasan mereka, bahwa memahami maksud daripada makna al-Qur'an, dan sebab-sebab turunnya al-Qur'an tidak diragukan lagi penjelasan langsung dari Nabi Muhammad.[802] Dirasa paradigma yang dibangun golongan *Ahlu al-hadits* tidak relefan ketika diterapkan di Irak sebagai pertembungan peradaban Persi, Romawi, Hindi, Arab dan juga pusat peradaban umat Islam di dunia, Imam Abu Hanifah berani melakukan rekontruksi epistimologi yang dibangun *Ahlu al-hadits* di Madinah, mempresentasikan kerangka berfikirnya dengan metod istihsan yang lebral, menjadikan akal sebagai pisau analisis dalam menentukan relevansi teks dengan realitas sosial untuk diimplimintasikan dengan tidak meninggalkan budaya lokal. Meskipun Imam Abu Hanifah mendapatkan tantangan yang luar biasa dari golongan tekstualis, skripturalis dan radikalis, ternyata lebralisme *manhaj istihan* sebagai iakon dan Imam Abu Hanifah sebagai lokomotif.

Hassan Hanafi dalam mengimplimintasikan, tiga agenda besar yang harus dihadapi ummat Islam pada saat sekarang ;*''sikap umat Islam terhadap tradisi lama''*, dalam hal ini Hassan Hanafi melakukan antitesis terhadap tradisi klasik yang dianggap tidak relevan dengan teori rekontruksi, fenomena ini dialami oleh Imam Abu Hanifah. Feisal Abdul Rauf, menganalisis bahwa lahirnya dan berkembangnya teori *istihsan* di negara metropolitan di Iraq, sebagai antithesis dari teori klasik *qiyas* berkembang di negara tradisional di Hijaz yang dinggap tidak relevan, apabila cuma dengan paradigma teori qiays.[803]*''sikap umat Islam terhadap dunia barat'* Hassan Hanafi dalam menghadapi dunia Barat pradigma yang dibangun adalah penanaman *identitas* dan paradigma metode Barat, bermakna integritas wawasan keislaman dalam upaya penegakan martabat manusia Sedangkan metode Barat dari berbagai

---

[801] Apabila bertentangan antara teks na dengan konteks) didahulukan teks nas atau aabila berte

[802] Muhammad 'Ali al-Says (1858), *op.cit.*, h. 100

[803] Dr. Feisal Abdul Rauf (2002), ***Islam a sacred law. (What Every Muslim Should Know About Syariah***), Malaysia: Published by YADIM, h. 74-78. Feisal Abdul Rauf adalah Imam masjid al-Farah, New York.

teori dan ide-ide, seperti historisme, libralisme, demokrasi nasionalisme dll. sebagai suatu teori yang tetap harus dimanfaatkan, dengan demikian akulturasi antara identiti dan paradigma yang dibangun oleh dunia Barat sebagai suatu kesatuan untuk menghadapi perlawanan terhadap agenda Barat

Dengan demikian, *manhaj al-fikr* Hassan Hanafi dengan *manhaj al-fikr* Imam Abu Hanifah tidak hanya terjadi relevansi, Namun *manhaj al-fikr* Hasan Hanafi pada dasarnya adalah *manhaj itihsan* Imam Abu Hanifah. Hanya saja rasionalitas Hassan Hanafi revolosioner dan ofensip terhadap dunia Barat, oleh karena itu patut kiranya Hasan Hanafi disebut sebagai reformis lebral atau reformis modernis liberal atau reformis modernis liberal.[804]Gerakan revolosioner meneruskan gerakan al-Afgani (1838-1896) pendiri gerakan Islam moderen yang melawan gerakan imperialisme Barat dan untuk mempersatukan dunia Islam.[805]Sedangkan Imam Abu Hanifah dalam mengimplimintasikan metode istihsan bersifat defensif, tidak melakukan perlawanan terhadap perdaban yang berkembang pada saat itu, tetap mengakomodir dari berbagai peradaban untuk merumuskan metode baru. sehingga *istihsan*, mengikut hukum Barat, disebut ‘*’equity*’’ (konsep keadilan alami) dengan itu, menunjukan leksibelitas metode istihsan, sehingga tidak hanya dipakai metode ilmu Hukum Islam tetapi dunia Barat menerima sebagai suatu teori ilmu Hukum Barat.

Begitu pula Hassan Hanafi dengan Imam Abu Hanifah dalam merumuskan ilmu *usul fiqh* (teori Hukum Islam, *Islamic legal theory*) terdapat relevansi. Menurut KH. Abdurrahman Wahid Hassan Hanafi dalam merumuskan teori Hukum Islam, Islamic legal theory didasarkan pada mazhab falsafah moderen, disebut Fenomenologi yang dirintis oleh Edmund Husserl. Sebuah eksperimen sangat menarik, karena relativitas sangat tinggi dari kebenaran, yang ditarik dari rangkaian fenomena dengan variasi tak terhingga, diproyeksikan pada ‘kepastian’ normatif yang berdimensi waktu abadi dari hukum agama yang bertumpu pada rasionalitas Tuhan (logos). Infinitas dari rangkaian fenomena kehidupan yang sama sekali tidak memiliki pretensi kelanggengan, diterapkan pada ketangguhan kerangka berfikir yang mendukung keabadian kitab suci al-

---

[804]Perbedaan liberalnya Imam Abu Hanifah dengan Hasan Hanafi, Liberalnya Imam Abu Hanifah menjadikan akl sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimlimintasikan dengan tidak meninggalkan peradaban yang berkembang ada saat itu, meskiun dari kalangan non Islam. Sedangkan liberalnya Hasan Hanafi menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menganalisis manhaj klasik dan motede Barat yang nantinya untuk melakukan perlawanan pada Barat. Modernis liberal dalam dunia Arab Islam tidak dapat diartikan moderen semata-mata bahwa mereka liberal-modernis Barat, latar belakang mereka Islam, dengan demikian mereka liberal-modernis Islam.

[805] Kazuo Shimogaki,(1988),h.4.

Qur'an. Sedangkan Imam Abu Hanifah dalam merumukan teori Hukum Islam, Islamic legal theory dengan teori induktif. Imam Abu Hanifah dengan murid-muridnya dan pengikut-pengikutnya melakukan dialog secara terbuka dalam suatu forum (*manahij al-syura*) dan mengajarkan berargumentasi yang berdasarkan teks nas. Bukan sikap sewenang-wenang dan mementingkan pendapat sendiri, hanya saja ia memberikan kebebasan berfikir secara terbuka, saling memberikan kontribusi pemikiran. Selanjutnya, rumusan yang dibangun oleh Imam Abu Hanifah beserta para sahabatnya dihimpun dan dijadikan sebagai rujukan dalam membangun kaidah *usuliyyah* oleh pengikut-pengikutnya.[806]

Dalam perkembangan berikutnya metode yang diajarkan oleh Imam Abu Hanifah itu dikembangkan para pengikutnya, utamanya dipelopori oleh dua sahabat terkenal Imam Abu Yusuf dengan Muhammad al-Syaibani. Dengan *teori Induktif*, yaitu seuatu aliran metodologi hukum Islam yang dibangun melalui hasil ijtihad imam-imam mereka yang mendahuluinya, dengan memberikan pengesahan terhadap hasil-hasil ijtihad yang telah ditetapkan dan menyebutkan kaidah-kaidah yang menguatkan mazhabnya, atau metod yang dipengarui oleh masalah-masalah cabang (*furu'*). Aliran ini juga mengacu pada kaidah-kaidah *usul fiqh* untuk men-*qiyas* -kan dan mengesahkan masalah-masalah cabang mazhabnya. Dengan demikian mereka menjadikan kaidah-kaidah ini sebagai alat pengesahan bagi *istinbat*-nya dan sebagai bahan untuk argumentasi.

Berkenaan *manhaj al-fikr* Imam Syafi'i dengan Hassan Hanahi, seperti yang telah disebut di atas, jelas tidak terdapat relevansi, kerana dalam melakukan *istinbat al-ahkam* Imam Syafii menggunakan teori deduktif. Iaitu suatu metodologi hukum (kaedah-kaedah *uṣūl fiqh*) yang terbentuk dari data-data yang telah ada, kemudia dirumuskan untuk ditarik sebuah kaidah dijadikan sebagai berometer untuk menentukan *istinbaṭ* yang benar dan *istinbaṭ* yang salah, atau metodologi hukum Islam yang mengacu pada aliran teoritis murni dalam menetapkan kaidah-kaidah sebagai berometer untuk menentukan kebenaran dan kesalahan terhadap pelaksanaan ijtihad. Oleh karena, *manhaj al-fikr* Imam Syafi'i dengan Hassan Hanafi tidak terdapat relevansi, maka rumusan hukum yang dihasilkan pun akan berbeda. Disamping itu, dalam menerapkan teori

[806] Dr Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *op.cit.*, h. 15.

rekonstruksi dan dekonstruksi akal menentukan kebenaran Tradisi dan pembahruan (*al-Turat wa al-Tajdid*). Sedangkan Imam Syāfiʻī dalam merumuskan metodologi hukum Islam, menentang penggunaan akal, ia menegaskan, satu-satunya sumber hukum yang dapat diterima hanya al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Sunnah Nabi adalah sumber hukum kedua yang dipandang tidak hanya sebagai sumber hukum yang mengikat tetapi juga sebagai firman Allah yang suci yang diwahyukan, kerana semua bentuk kemaslahatan manusia dapat ditemukan dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth tanpa menggunakan akal, kecuali ketika terpaksa, fungsi akal hanya sebagai derivasi aturan-aturan melalui *qiyās* (analogi) yang didasarkan pada dua sumber al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan ijmak. Meskipun demikian *manhaj al-fikr* Imam Syafii dengan Hasan Hanfi ada relevansi dalam hal untuk membangun jati diri. dalam menghadapi dunia Barat, *identitas* merupakan hal yang pokok untuk menyatukan melawan penjajah/

5.4 Analisis Kritik Mohammed Arkoun Terhadap Nalar Islam

5.4.1 Latar Belakang Intelektual Mohammed Arkoun.

Dalam pembahasan ini dimunculkan latar belakang inteletual Mohammed Arkoun, lahir di Taourirt-Mimoun, Aljazair, pada tanggal 1 Februari 1928 dan sejak tahun 1950 menetap di Perancis. Beliau termasuk seorang pemikir kontemporer, Mohammed Arkoun, belajar sekolah dasar di Desa asalnya Kabilia dan sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, kemudian melanjutkan belajar di Universiti al-Jir dengan spesialisasi bahasa dan sastra Arab (1950-1954), Pada tahun 1969 M menyelesaikan studi formalnya dengan gelar Daktor di Universiti Sorbone di Paris judul desertasinya tentang Humanisme dalam pemikiran etsi Ibnu Maskawi, seorang pemikir Muslim Persi dari abad X hingga XI M (w.1030).[807] Dalam proses pembentukan intelektual Mohammed Arkoun dipengarui dengan 3 gaya bahasa, bahasa tak tertulis Kabilia, merupakan bahasa yang mengandung karakteristik budaya lokal dan menghimpun tradisi dan nilai-nilai yang menyangkut kehidupan sosial yang telah mengakar dalam realitas kehidupan sehari-hari. Bahasa Arab yang merupakan bahasa penghubung antara al-Jazair dengan negara-negara tetangga disamping itu merupakan bahasa agama sebagai standar untuk mengeksplor nilai-

[807] Dalam proses pembentukan intelektual Mohammed Arkoun

nilai yang terkandung dalam *masadir al-ahkam* (sumber hukum). Bahasa perancis, bahasa penjajah (1830-1983), dijadikan sebagai bahasa pemerintah disamping itu, merupakan media untuk menerima nilai-nilai dan peradaban barat yang lebih maju pada saat itu. Dari tiga bahasa tersebut di atas membentuk karakteristik intelektual dan cara pandang.

Memulakan karier dengan mengajar bahasa Arab pada SMA di al-Harrach suatu daerah terletak dipinggiran ibu kota al-Jazair dan SMA Strasbaugh, suatu daerah yang terletak di Timur laut Perancis. Disamping itu, ia juga sebagai dosen di fakultas sastra Universiti Strasbaugh (1956-1959). Dosen di Universiti Lyon (1970-1972). Dosen tamu di Universiti of California di Los Angeles, Lembaga kepausan studi Arab dan Islam di Roma, Universiti Katolik Lovvain-Laneuve di Belgia dan Princeron Universiti di Philadelphia. Beliau sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam di Universiti Sorbonne, disamping itu juga sebagai dosen dan pencerama di berbagai dunia di antaranya Universiti Amsterdam dan Institute of Ismaili Studies, Londen. Dari keterangan tersebut jelas pemikiran Mohammed Arkoun mewarnai perkembangan pemikiran di Eropa dan Amerika, pada tahun 1987 mulai diperkenalkan di Indonesia.[808]

Dalam hal ini akan dipaparkan tipologi pemikiran Mohammed Arkoun apakah ada relefansi dengan metode pemikiran Imam Abu Hanifah atau Imam Syafi'i, disamping itu kritikan yang dilancarkan Mohammed Arkoun

5.4.2 Analisis Pemikiran Mohammed Arkoun Terhadap Nalar Islam

Dalam membongkar pemikiran Mohammed Arkoun Penulis belum menemukan sebuah kitab atau buku yang khusus melakukan *tela'ah* terhadap pemikiran-nya menjadi sebuah tesis maupun desertasi yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademis sehingga dapat diketaui secara obyektif tipologi pemikiran Mohammed Arkoun, sebelum menganalisis pemikiran Mohammed Arkoun melalui karyanya dalam beberapa buku, di antaranya : *al-Fikr al-Islami Naqdun wa Ijtihadun, Tarikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islami al-Akhlaq wa al-Siyasah* dll, agar memperoleh data secara obyektif yang nantinya bisa melahirkan

---

[808] Beberapa kali Mohammed Arkoun mengunjungi Indonesia, pertama bulan Oktober 1990 untuk menghadiri seminar ''Contemporery Expression of Islam in Building''. Kedua menghadiri '' International conference on Cultural Taurisme, pada bulan November 1992, di Yogyakarta. Ketiga, dalam rangka penganugraan Aga Khan untuk Arsitektur di Yogyakarta dan Solo, pada bulan November 1995, disamping itu juga ceramah di IAIN Yogyakarrta dan Jakarta.

rumusan yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan akademik, sehingga penulis dapat menganalisis terhadap relevansi pemikiran Mohammed Arkoun dengan metode (*manhaj*) Imam Abu Hanifah, maka dilakukan riview pemikiran para ilmuan kontemporer yang sedang mengkaji, menganalisis dan membincangkan terhadap gaya dan tipologi pemikiran Mohammed Arkoun di antaranya : M. Amin Abdullah, Komaruddin Hidayat. Dalam hal ini, yang perlu disoroti analisis para ilmuan terhadap Mohammed Arkoun, adalah corak pemikirannya dan kritikannya terhadap Nalar Islam,

M. Amin Abdullah dalam artikelnya : berjudul ARKOUN DAN KRITIK NALAR ISLAM. Membincangkan tipologi pemikiran Mohammed Arkoun, kritik dan metode yang ditawarkanm Menurutnya tipologi pemikiran Mohammed Arkoun mepunyai corak berbeda dengan beberap pemikir kontemporer yang sementara ini dikenal, seperti pemikiran Hassan Hanafi, yang bobot kalam dan falsafah sangat kental. Juga berbeda dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang bobot tasawuf dan filsafatnya sangat kentara dan lebih-lebih juga tidak seperti pemikiran keislaman Asma'il R.Al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Tetapi justru Dia membandingkan antara pemikiran Mohammed Arkoun dengan Fazlur Raham, mempunyai kesamaan terhadap perlunya *systematic reconstruction* terhadap warisan intelektual Islam era klasik-skolastik, abad pertengahan. terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial, tetapi Rahman dalam hal ini belum tegas menguraikan metodologi untuk mencapai tujuan *systematic reconstruction*, bahkan dia ragu ketika harus dihadapkan untuk memilih model pemikiran Islam beraroma *normatif* atau bernuansa *historis–empiris*. Kekosongan dalam hal ini diisi oleh Mohammed Arkoun.[809]

Menurut analisis, M. Amin Abdullah, Mohammed Arkoun melakukan kritik dengan pendekatan historis terhadap paradigma pemikiran yang berkembang pada Abad pertengahan yang menjadikan produk dari pemikiran imam-imam mereka sebagai dogma dengan harga mati tanpa melihat apakah ada relevansi dengan realitas masyarakat dalam modernitas di era global. Kritik Epistimologi yang berkembang pada masa itu tidak tumbuh dengan wajar dalam budaya muslim, pemikiran keagamaan tidak boleh disentuh, disinggung diperdebatkan didiskusikan dan harus diakui kebenarannya begitu saja, tanpa adanya kajian historis, corak pemikiran

---

[809] Johan Hendrik Meuleman, (1996), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme*, Yogyakarta; LkiS, h. 3.

seperti itu melahirkan exklusif, agresif anarkis dan fanatisme yang berlebihan, yang akhirnya melahirkan konflik yang panjang. dengan fenomena tersebut Mohammed Arkoun mempresentasikan pemikirannya dengan mengistilakanتقديس الأفكارالدينية ‘’ [810].Kritik Mohammed Arkoun tersebut ditujukan terhada pengikut madhhab yang terimplikasi dari konflik pemikiran Imam Abu Hanifah denga Imam Syafi'i sebagai kelanjutan dari pada perbedaan pemikiran Ibnu Mas'ud yang melahirkan Universiti *Ahlu al-ra'yi* di Irak dan Imam Abu Hanifah sebagai penerusnya, dengan Ibnu Abbas yang melahirkan Universiti *Ahlu al-Hdith* di Madinah, dan Imam Syafi'i sebagai penerusnya. *Ahl al-ra'y* lahir dan berkembang di Kufah, Basrah, dan Baghdad, yang dikenal sebagai bandar dan berada di pusat peradaban dan kebudayaan Parsi. Meskipun masih menggunakan hadits dalam ijtihad, tetapi sangat sedikit penggunaan mereka dibandingkan dengan madrasah *Ahl al-hadith*, karena jauhnya mereka dari kehidupan Nabi dan terlebih juga banyak hadits palsu yang dilahirkan oleh golongan Syi'ah, Khawarij dan Murji'ah. Selain itu, kehidupan sosial dan muamalah sudah sangat maju, karena ibu negara Iraq adalah pusat bandar raya yang besar dan terjadi akulturasi peradaban dari berbagai kaum[811]

Sebaliknya, pada masa hidup Imam Syafi'i, proses pengumpulan dan pengkodifikasian hadits dan sunnah Nabi sudah komplit dan mencukupi, sehingga sudah banyak hadits yang dari segi periwayatannya dipandang tidak ada kecacatan sebagai sebuah sumber dan materi hukum yang boleh dipergunakan. Karena itu, Imam Syafi'i sebenarnya tidak melalui masa sebagaimana halnya masa Imam Abu Hanifah. Imam Syafi'i hidup pada masa tahapan awal proses pengumpulan hadits, di mana sudah banyak hadits yang dapat dipakai sebagai sumber hukum, sehingga metode dan pendekatan *istinbat* hukumnya lebih menonjolkan penggunaan teks hadits dan sunnah yang sudah terkodifikasi.[812] Di sinilah sebenarnya awal mula sejarah terjadinya perdebatan dan konflik antara kedua *faqih* tersebut dalam membahaskan metode *istihsan*. Perdebatan dan konflik terjadi karena terdapat perbedaan tahap proses kesejarahan dan sudut pandang (*worldview*) yang mana masing-masing dari mereka hidup dalam ruang dan waktu yang berbeda pula. Cara pandang dunia dan proses kesejarahan yang melingkupi Imam Abu Hanifah yang

---

[810] Mohammed Arkoun, (1990), A-Isalm, al-Ahlaq wa al-siyasah, ter. Hasyim Sholeh, Beirut, Mrz l-inm' l-Quni, h. 171-174.

[811] Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, TTP.TP. h. 236-237.

[812] *Ibid.*, h. 18.

kemudian melahirkan metode *istihsan* (dimana proses pengkodifikasian hadith masih pada tahap awal) memang sangat berbeda dengan sudut pandang dan tahapan proses kesejarahan yang melingkupi Imam Syafi'i yang mengharamkan *istihsan* (dimana proses pengkodifikasian hadits sudah mulai lengkap dan sempurna).

Jika kesan dan hipotesis Mohammed Arkoun itu benar adanya, maka sebab-sebab terjadinya proses perobahan itulah yang harus dibongkar didekonstruksi dan harus ditelaah secara lebih serius, sesuai dengan kaidah-kaidah keilmuan sosial yang ada. Karya-karya Mohammed Arkoun agaknya terpusat pada usaha mencari jawaban atas keprihatinan tersebut. Dekonstruksi atau pembongkaran tersebut bukan hanya sekedar untuk maksud pembongkaran *for is own sake*, tetapi justru untuk mengembalikan wacana Qur'an autentiek yang komprehensif seperti sediakala. Oleh karenanya, karya-karya Mohammed Arkoun lebih bernuansa ''kritik'' untuk tidak hanya bersifat diskriptif terhadap bangunan epistimologi keilmuan agama Islam. [813]

Sedangkan menurut analisis Komaruddin Hidayat, Dalam pergulatan intelektual Mohammed Arkoun tidak mengkritik secara keseluruan terhadap perkembangan hukum yang berlaku pada abad pertengahan, tetapi mengkritik golongan yang mensakralkan teks dan tradisi, epistimologi dibangun oleh kelompok militan yang melakukan ideologis dan pemistikan terhadap paham keislaman yang telah tumbuh abad pertengahan sebagai periode taqlid. statemen itu tidak hanya berlaku pada periode abad pertengahan, tetapi berlaku pada periode seterusnya terhadap kelompok-kelompok militan yang melakukan ideologis dan pemistikan. Karena hal itu akan melahirkan konflik berkepanjangan, oleh karena analisisnya, bahwa Ketegangan dan konflik yang selalu muncul dalam sejarah perkembangan umat Islam selalu berkisar pada kecendrungan untuk mensakralkan teks dan tradisi disatu sisi dan melakukan pembongkaran serta rasionalisasi pada sisi lain. Konteks selalu menyertai lahirnya sebuah teks. Sedangkan kadang kala teks mempunyai otonomi dan fungsinya berbalik menjelaskan serta memaksakan normatif atas realitas sosial. Dalam Islam hubungan antara teks dan konteks, antara wahyu dan tradisi demikian dekatnya. Sehingga secara historis dan teologis terdapat mekanisme kontrol, tetapi sekaligus juga dorongan untuk selalu berinofatif. Semangat inovatif selalu cendrung melakukan pembongkaran atas penafsiran dan tradisi. Sedangkan pemahaman spiritual cendrung memelihara wibawa teks, khususnya Qur'an dan

---

[813] Johan Hendrik Meuleman, (1996), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme,* Yogyakarta; LkiS, h. 3.

hadith mutawatir.yang berfungsi sebagai alat kontrol atau kendali semua usaha dekonstruksi dan rekonstruksi penafsiran atas doktrin agama. [814]

Setelah melakukan kritikan solosi metodo yang dipersembahkan Arkoun menurut Amin Dalam konsepnya tentang ''Islamologi Terapan'' Menurutnya : bahwa, Arkoun menganjurkan berbgai metodologi dan berbagai ilmu yang muncul sejak abad ke-19 lebih-lebih lagi pada abad XX, untuk memahami menganalisis dan mencermati konstruksi keilmuan dan pemikiran keagamaan Islam secara lebih mendasar, disamping itu pemikiran keislaman Mohammed Arkoun dapat dikatagorikan dalam wilayah aliran metodologi ''historisme'' yakni suatu bentuk analisis terhadap struktur konstruksi keilmuan agama untuk tidak menyebut hanya agama Islam akan tetapi kemungkinan adanya keterlibatan dan campur tangan pergumulan kemanusiaan yang bersifat ''sosio-historis''[815] Dalam hal ini, Mohammed Arkoun menawarkan wacana pemikiran Islam kontempoer bersifat reformistik dengan menggabungkan antara nilai *turath* (tradisi) dan modernitas. Bagaimana mensikapi secara arif tehadap nialai-nilai *turath* dan modernitas, dengan demikian pentingnya pendekatan historis untuk menghadirkan *turath* dengan kemasan yang lebih sesuai dengan modernitas. Oleh sebab itu Mohammed Arkoun melakukan *kritik nalar Islam*, sedangkan al-Jabiri melakukan *kritik nalar Arab*. Paradigma Metodologi yang dibangun oleh Mohammed Arkoun menempatkan Akal untuk mempertebal iman, karena itu pemikirannya sangat kritis dalam memahami teks nas dengan realitas masyarakat. Dia mengatakan : ''gerakan moderniti yang dilancarkan barat tidak akan mengancam sama sekali terhadap kridibiliti pemikirannya dan masyarakat Islam'', Bahkan sebagai media untuk memahami dengan lebih baik terhadap kekakuan dan ketertutupan terhadap pemikiran Islam. Dengan demikian Mohammed Arkoun mengajak untuk mengkaji ulang terhadap berbagai aturan syar\iyyah yang telah dirumuskan para ulama pada era pemerintahan Abasiyyah dengan melalui teori dekonstruksi, rekonstruksi dan reinterpretasi.

Menurut Komaruddin. Mohammed Arkun mengajukan pendekatan historis dan semiotis-kebahasaan, dengan mengutip pendapat Clifford Geertz untuk memahami Islam, persoalan historis dan semiotis seharusnya memperoleh perhatian terlerbih dahulu sebelum memusatkan pada kajian idiologis terhadap Islam,

---

[814] Johan Hendrik Meuleman, (1996), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme,* Yogyakarta; LkiS, h 28

[815] Ibid,3.

disamping itu membentuk visi intelektual dengan teori hermeneutika. karena sebuah tradisi akan mati, kering dan berhenti jika tidak dihidupkan terus menerus melalui penafsiran ulang sesuai dengan dinamika sosial. Pendekatan hermeneutika sebagai metodologi kritis dari tiga sumber utama, visi al-Qur'an, kitab-kitab Islam klasik dan filsafat Barat (perancis) kontemporer yang sering dikatagorikan sebagai pemikiran pasca-modernisme yang diperkenalkan Arkoun menurut Komaruddin Hidayat merupakan prestasi berharga (23-25) Pemahaman tradisi Islam selalu terbuka dan tidak perna selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman.

Dalam perkembanagn sejarah, dengan berkembangnya Islam di berbagai penjuru dunia dan dipeluknya Islam dalam pluralitas suku bangsa, maka kebutuhan untuk menyusun standarisasi doktrin Islam menjadi suatu keperluan yang sangat mendesak. Suatu prestasi yang luar biasa para ahli hukum pada abad pertengahan mampu merumuskan standarisasi doktrin Islam yang berdasarkan *masadir al-ahkam al-muttafaq alaiha* (al-Quran, al-Hadith, Ijma' dan Qiyas), meskipun Golongan Daud Dzahiri menolak qiyas, tetapi secara substansi menerimanya. Pada perkembangan berikutnya, kumpulan-kumpulan ini membentuk aliran-aliran yang dinamakan mazhab Salaf. Mazhab salaf ini disusun oleh individu-individu secara berkesinambungan. Sejak semula, mazhab-mazhab ini ditentukan secara geografik, seperti mazhab Iraq dan mazhab Hijaz. Diantara mazhab-mazhab yang berkembang pada masa itu adalah mazhab Sunni (*al-Madhahib al-Sunniyyah*) yang meliputi mazhab Hanafi , mazhab Maliki, mazhab Syafi'i, dan mazhab Hanbali. Sementara dari kelompok mazhab Syi'ah ada tiga, yaitu mazhab Zaydiyyah, mazhab Imamiyyah dan mazhab 'Ibadiyyah.[816] Kelahiran mazhab-mazhab tersebut merupakan mata rantai dari perkembangan pemikiran aliran *Ahl al-hadith* dan aliran *Ahl al-ra'y.*

Meskipun pada masa itu terdapat pelbagai Imam mazhab, tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i lebih mewakili karena wujud perbedaan aliran pemikiran antara *Ahl al-ra'y* dan *Ahl al-hadith* yang kerap memunculkan pergolakan pemikiran

[816] 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatuh al-'Ammah*, h. 156. Selain daripada empat madhhab tersebut terdapat madhhab lain, antaranya, Mazhab Sufyan al-Thauri (161 H), al-Thawri ini golongan ulama fiqh Ahl al-hadith, Madhhab Dawud al-Asfihani (370 H) dari golongan Dawud al-Zahiri, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir terkenal dengan sebutan Imam al-Tabari (310 H.).

yang sangat dinamik. Imam Abu Hanifah mewakili ulama *Ahli al-ra'y* semantara Imam Syafi'i mewakili ulama *Ahl al-hadits*. Walaupun pada mulanya Imam Maliki merupakan tokoh yang mewakili ulama *Ahl al-hadits* pada masa perkembangan ijtihad, namun setelah wafatnya, Imam Syafi'i tampil mewakili ulama *Ahl al-hadits* dan sekaligus sebagai tokoh ulama Hijaz pada masa itu. Di samping itu kedua imam tersebut melahirkan metodologi hukum Islam yang berbeda dan sangat berpengaruh dalam perkembangan hukum Islam di pelbagai dunia Islam.

Standarisasi doktrin Islam terbukukan dalam kitab berjilid-jilid, sehingga lebih mudah untuk dijadika refrensi Agama. Tetapi kata Kamarudin ada hal yang disesalkan Mohammed Arkoun adalah implikasi dari pembukuan ajaran Islam yang dianggap standar pada zaman khalifah Abasuyah telah meredupkan cahaya dinamika wacana Islam, sebagaimana zaman Rasul dan sahabat. Pembekuan semakin kuat ketika terjadi intervansi ideologi penguasa yang memihak faham tertentu secara ekstrim berdasarkan subyektivitas dengan pertimbangan stabiliti politik. Dalam hal ini Mohammed Arkoun memberikan solosi agar mengkaji ulang atau tela'ah terhadap doktrin agama yang berlaku pada abad pertengahan yang beberapa aspek sudah tidak relevan kembali dengan semangat Qur'an dan teori modernisasi.[817]Tarik menaraik antara golongan pembahru dan konservatif merupakan agenda laten umat Islam yang justru dengannya dinamika Islam terpelihara. Dalam hal ini Mohammed Arkoun dalam berada pada pihak yang berusaha melakukan pembahruan dalam memahami Islam dengan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetauan sosial Barat moderen terutama kritik sejarah dan sastra yang berkembang dalam tradisi intelektual Perancis dan Jerman. Dalam arti banyak hal positif metodologi keilmuan Barat untuk menganalisis warisan tradisi Islam. (32)

Kehawatiran terhadap perkembagan sekularisasi darai barat adalah hal yang terpuji, tetapi apabila kekhawatiran itu berlebihan sehingga menutup mekanisme kritik-kriti dan dialogis yang kemudian menjadi aidologi yang menentang pikiran-pikiran alternatif, maka wacana keislaman akan menjadi monolitik dan anti dialog. Posisi Mohammed Arkoun melihat adaya uiversalisme dan pluralisme peradaban manusia yang saling berinteraksi dan dalam pergumulan itu Islam sesungguhnya perna memiliki peranan yang besar dalam sejarah. Sekarang ini perlu diaktualisasikan kembali sumbangan Islam dalam wacana peradaban dunia dengan

---

[817] Johan Hendrik Meuleman, (1996), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme*, Yogyakarta; LkiS, h. 31-32.

cara melakukan reinterpreasi terhadap tradisi yang ada dengan bersifat terbuka dan dialogis dengan budaya lain, tanpa harus memutuskan diri dari prinsip nilai-nilai Quran. Mohammed Arkoun menginginkan kehadiran kembali iklim wacana kenabihan yang berisfat terbuka dan dinamis yang kemudian menyempit dan menjadi pasif dengan adanya pembakuan oleh para mujtahid pada periode pasca-Sahabat.

5. 4.3 Relevansi Pemikiran Mohammed Arkoun Dengan Imam Mujtahid.

Sebenarnya, bila ditela'ah lebih dalam kritikan yang dilancarkan oleh Mohammed Arkoun adalah ditujukan terhadap implikasi konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i yang melahirkan berbagai aliran mazhab fiqh (Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanbali Mazhab Daud Dhahiri dll) dan juga aliran mazhab usul fiqh, *Mazhab al-Ahnaf dan Mazhab al-Mutakallim*. [818] bertepatan pada abad pertengahan (300-650 H), seperti yang telah diterangkan di dalam bab pertama, "Setelah Imam Syafi'i melakukan antitesis terhadap tesis Imam Abu Hanifah tentang *manhaj al-isthsan*, kemudian statemen Imam Syafi'i di respon Imam al-Jassas, sebagai tokoh Madhhab Hanafi melakukan kritik balik kepada Imam Syafi'i, kemudian Imam Syafi'i dibelah oleh Imam Gazali'' Dinamika pertarungan tersebut mengilustrasikan segudang karya ilmiah yang dirumuskan para ulama pada periode taqlid, banyak melakukan pembelaan para imamnya dengan menampilkan berbagai argumentatif baik itu secara *naqli* (akal) maupun *naqli* (teks nas). Hal ini, dalam sejarah Islam disebut era taqlid. Rumusan hukum yang dihasilkan dari imam-imam mereka dipandang sebagai dogma agama yang sakral yang tidak boleh disentuh dan didialogkan, pengembangan intelektual hanya sebatas pemikiran Imam Mazhabnya, dengan menjelaskan, memperkuat pemikiran imam mereka melalui berbagai dalil. Anehnya mereka dibatasi dengan

---

[818] Terjadi pebedaan di antara madhhab Usul fiqh, tentang siapa yang pertama kali mengarang usul fiqh, madhhab Syafi'i menklaim Imam Syafi'i adalah orang yang pertama kali mengarang ilmu usul fiq, Imam al-Sarakhsi dari Madhhab Hanafi mengatakan, Imam Abu Hanifah adalah orang pertama kali mengarang teori usul fiqh, dengan menjelaskan metode ber-*istinbat* dalam "*kitab al-ra'yi"* kemudian, Imam Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim al-Ansari, al-Imam al-Rabbani Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, kemudian baru al-Imam Muhammad Idris al-Syafi'I dengan kitab al-Risalah. Sedangkan menurut al-Sayyed Hasan al-Sadar, pertama kali mengarang usul fiqh, adalah al-Imam Abu Ja'far Muhammad al-Baqir.

geografis, etnik, fanatik yang berlebihan terhadap imam mereka, dan juga dipengarui dengan nuansa politik yang sangat kental, baik secara internal maupun eksternal madhab yang satu dengan mazhab lain saling mengkafirkan dan mengkufurkan, hingga memberi pengaruh pada saat sekarang. Disamping itu, bangunan hukum dan sistem epistimologi Islam pada periode pertengahan dengan paradigma berfikir formalistik yang dirasa tidak mampu berdialogis dengan dunia moderen pada era sekarang. Padahal kehidupan manusia sudah berobah begitu fantastis, baik dari segi kualitas maupun kuantitas, dari segi intensitas maupun ekstensitas, jika seluruh alam disekitar kita mengalami perubahan yang cukup berarti, setidaknya konstruksi epistimologi, metodologi dan muatan isinya harus terjadi perobahan, dengan demikian, idiologi ke-agaman yang terbentuk pada abad pertengahan dianggap sudah tidak relevan lagi dengan semangat Qur'an dan teori-teori modernisasi.

Analisis terhadap Imam Abu Hanifah, Ibnu Taymiyyah dan Arkun, Semangat berkorbarnya Mohammed Arkoun seperti semangat yang telah dilaungkan Imam Ibnu Taymiyyah, hanya saja Ibnu Taymiyyah respom fanatisme dan taqlid yang berlebihan Gerakan Ibn Taymiyyah didukung oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. bertepatan pada 661-728 H.[819] menyerukan secara lantang tentang keinginan untuk kembali kepada teks al-Qur'an dan al-Hadith, meninggalkan keterkongkongan mazhab. Meskipun Ibnu Taymiyyah tidak merumuskan metode ijtihad secara teoritis dan akademis, meskipun demikian gerakan itu, signifikan dalam menururnkan ketegangan antara mazhab yang timbul daripada sikap fanatik kepada mazhab tertentu, dan sekaligus lahir gerakan penggabungan teori *usul al-fiqh mutakallimin* dan teori *usul al-fiqh. Ahnaf* untuk membangun kaedah-kaedah *usuliyyah* yang tersendiri dijadikan dasar *istinbat* hukum, sebagai pegangan oleh pengikut pelbagai mazhab *usul al-fiqh*, seperti Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, Zahiriyyah dan lain-lain.. Ternyara tipologi pemikiran Imam Ibnu Taymuyyah, bersifat formalistik, meskipun menggunakan *manhaj Istihsan* Imam Abu Hanifah.

Dengan demikian, kerangka bertikir kedua-dua Imam tersebut adalah kerangka berfikir Imam Abu Hanifah dengan metod istihsan, Dalam hal ini ada relefansi fenomena yang dihadapi Imam Abu Hanifah dengan Mohammed Arkoun. Imam Abu Hanifah hidup di Irak sebagai tempat pertarungan peradaban antara

---

[819] Badran (tt), *al-Syari'ah al-Islamiyyah,* Iskandariyah, h. 154. 'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *op.cit.* h. 170. Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 408. Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *op.cit.*, h. 421.

Romawi, persi Arab dan Hindi, disaat itu dirasa epistimologi bangunan teori *qiyas* tidak memenui harapan *maqasid al-syar'iyyah* dan tidak mampu berdialogis dan berhadapan dengan pertarungan peradaban saat itu, Imam Abu Hanifah merepresentasikan *manhaj al-fikr* melalui metode istihsan, apa yang terjadi pada saat itu, dunia terpelolong dan takluk dalam nuansa metod istihsan, sehingga pada saat itu, metode istihsan sebagai aikonnya Imam Abu Hanifah sebagai lokomotif. Sedangkan Mohammed Arkoun saat ini dipengarui dengan modernitas barat yang menguasai peradaban dunia pada saat ini. Kedua-dua pemikiran Imam Abu Hanifah dan Mohammed Arkoun tidak menolak peradaban. Imam Abu Hanifah dengan metod istihsan menjadikan akal sebagai pisau analisis terhadap kebenaran teks nas dengan realitas sosial, akhirnya apa yang terjadi istihsan sebagai lokomotif dan Imam Abu Hanifah sebagai aikonnya. Sedangkan Mohammed Arkoun dengan metode berfikirnya dengan tidak menolak medernisme dari barat bahkan sebagai insrtumen yang harus dimanfaatkan. Dengan demikian kerangks brtfikir Mohammed Arkoun pada dasarnya adalah *manhaj al-fikri* Imam Abu Hanifah dengan.

Dalam aspek lain, Mohammed Arkoun berbeda dengan pemikiran Imam Mazhab Maliki Madzhab Syafi'i, Hanbali dan Daud Dhahiri. Empat Madhhab tersebut kerangka berfikir berbeda dengan Arkun, karena lebih dominan dengan pendekatan teks dalam merumuskan hukum. Berkenaan Imam Maliki yang melahirkan madzhab Maliki, terdapat beberapa hal yang membedakan dengan paradigma pemikiran Arkun, di antaranya: pemahaman teks nas, mazhab ini mendahulukan *zahir al-nas* (makna eksplisit) daripada *mafhum al-nas* (makna implisit), artinya ketika bertentangan antara *zahir al-nas* dengan *mafhum al-nas* , maka maknah imlisit lebih didahulukan. Terkait dengan ijma', selain ijma' sahabat, ijma' tabi'in, hanya ijma' ijma' penduduk Madinah.saja yang dapat dijadikan Hujjah.

Pemikiran Imam Syafi'i dalam hal ini bercorak moderat, antara golongan tekstual (*Ahl al-athar*) dan rasionalis (*Ahl al-ra'y wa al-nazar*). Mereka sependapat dengan *Ahl al-athar* dalam menetapkan posisi teks nas, sekaligus sejalan juga dengan *Ahl al-ra'y* dalam melegitimasi analogi (*qiyas*) dalam menetapkan dan meluaskan jangkauan efektifitas produk hukumnya. Pada perkembangan selanjutnya, mereka menyatakan berbeda dengan kelompok *Ahl al-hadits*, sebab terlalu bersandar pada *athar* dan terpaku pada redaksi lafaz dan *zahir al-nass*. Mereka memaparkan, bahwa ada sebagian *khabar* yang dapat dijadikan dalil dan ada yang tidak, begitu

juga dalam memahami teks ayat dan teks lafaz (*Nass al-ayat wa Nass al-lafz*). Pada posisi lain, mereka berbeda dengan *Ahl al-ra'y wa al-nazar* yang tidak ada batasan secara jelas (*ghayr al-muhaddad*) dalam melakukan ijitihad dengan menggunakan metode *istihsan*. Imam Syafi'i menggunakan qiyas sebgai *manhaj istinbat*, tetapi dalam hal ini metode ijtihad dengan qiyas tidak dianggap menggunakan akal, karena akal hanya sebagai media untuk menyamakan perkara yang baru yang tidak ada dalilnya, pada suatu perkara yang ada dalilnya, atau untuk menentukan kesamaan hukum suatu perkara yang tidak disebut dalam suatu nas, dengan suatu hukum yang disebutkan dalam nas, karena adanya kesamaan dalam *'illat*-nya melalui pendekatan rasional sesuai dengan prinsip-prinsip syillogisme.

Mazhab Hanbali Terdapat perbedaan antara mazhab Syafi'i dengan mazhab Hanbali dalam merumuskan hukum syarak. Mazhab Syafi'i menerima *hadits ahad* dengan syarat rawi yang meriwayatkan *thiqah wa dabit* (adil dan baik hafalannya) dan haditsnya juga sambung dengan Rasul, sementara mazhab Hanbali menerima *hadits ahad* tanpa syarat hanya sanadnya sambung dengan Rasul. Tidak sebagaimana Imam Syafi'i yang menjadikan *qiyas* sebagai satu-satunya metode ijtihad dalam melakukan *istinbat al-ahkam* dan *istidlal al-ahkam*, Imam Ibn Hanbal tidak memberikan ruang *qiyas* secara luas, bahkan menjadikan urutan fatwa sahabat lebih diutamakan daripada menggunakan *qiyas*.[820] Selain menggunakan metode *qiyas*, mazhab Hanbali juga menggunakan metode *istihsan*. Karena itu, *istihsan* yang dikembangkan mazhab Hanafi dengan mengambil dalil nas, ijma' dan darurah yang bertentangan dengan *qiyas* zahir, tidak mungkin bertentangan dengan pemikiran Imam Ibn Hanbal, karena hal itu merupakan anjakan paradigma berfikir dan sebagai dasar *usul al-fiqh* mazhab Hanbali.[821]

Dawud al-Zahiri. Mazhab tersebut menetapkan bahwa sumber hukum dalam fiqh berpegang pada al-Qur'an, *al-hadits* dan ijma' yang disepakati seluruh ahli hukum, kemudian memberikan tekanan berlebihan kepada nas sampai pada peringkat paling ekstrem seraya menolak semua bentuk ijtihad (*qiyas*, *istihsan*, *maslahah al-mursalah* dan lain-lain). Ketika ada persoalan baru yang tidak ada dalil nas, mereka mempunyai pemahaman *al-asl fi al-asyya' al-ibahah* (asal semua persoalan hukumnya boleh).[822]Mazhab ini mempunyai pemahaman bahwa al-Qur'an

[820] Muhammad Hudari Bik, (t.t.), *op.cit*. h. 290.
[821] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 335.
[822] Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 398.

dan al-Hadits sudah mencukupi untuk memecahkan pelbagai persoalan.[823] Dawud al-Zahiri menyebarkan pandangannya yang berbeda dengan ulama ahli fiqh pada masa itu, sambil menentang bentuk ijtihad seperti *qiyas*, *istihsan, maslahah al-mursalah*, bentuk *ta*'*wil* dan pemikiran yang didasarkan pada akal dan juga menentang taqlid.

Dengan demikian jelas dapat disimpulkan, bahwa Mohammed Arkoun melakukan kritik dengan pendekatan historis terhadap paradigma pemikiran yang berkembang pada Abad pertengahan yang menjadikan produk dari pemikiran imam-imam mereka sebagai dogma dengan harga mati tanpa melihat apakah ada relevansi dengan realitas masyarakat dalam modernitas di era global, baik itu Madzhab Hanafi, Madzhab Maliki, Madzhab Hanbali dan Madzhab Daud Dhahiri. Meskpun demikian, paradigma pemikiran Arkun adalah metod istihsan Imam Abu Hanifah, yang juga diterima Imam Maliki dan Imam Hanbali, dalam hal *al-istihsan* sebagai nama dari pada metod ijtihad, karena mereka menerima *manhaj al-istihsan* Imam Abu Hanifah sebagai metode ijtihad. Namun berbeda dengan Imam Syafi'i dan Daud Dzahiri, karena kedua-duanya menolak dan mengharamkan metod istihsan, bahkan Daud Dzahiri mengharamkan tidak hanya istihsan tetapi juga qiyas. Dalam aspek lain, Arkun terdapat kesamaan dengan Daud Dzahiri dalam hal mengkritik tindakan *taqlid* yang dilakukan oleh pengikut golongan empat madhhab yang terlalu fanatik terhadap imam mereka, dan juga berbeda dengan pemikiran Imam Malik dalam hal memposisikan ijma' hanya berlaku pada *Ahlu al-Madinah* Disisi lain Mohammed Arkun juga berbeda dengan empat madhhab selain madhhab Hanafi dalam hal mensakralkan teks. Oleh karena itu, Arkoun tidak mengkritik secara keseluruan terhadap perkembangan hukum yang berlaku pada abad pertengahan, tetapi mengkritik golongan yang mensakralkan teks dan tradisi, epistimologi yang dibangun oleh kelompok militan yang melakukan ideologis dan pemistikan terhadap paham keislaman yang telah tumbuh abad pertengahan sebagai periode taqlid.statemen itu tidak hanya berlaku pada periode abad pertengahan, tetapi berlaku pada periode seterusnya

[823] Ibn Khalikan (1310), *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman,* j. 2, Kaherah: TP., h. 255-257.

5.5 Epistimologi M. Abed al- Jabiri dalam Konteks Sosio-Kultural

5.5. 1 Sekilas Biografi Akademik dan Intelektual

Fejij (Fekik), Maroko adalah tempat kelahiran M. Abed Al-Jabiri bertepatan pada tahun 1936 dalam keluarga yang sederhana. Karir pendidikan dasarnya (*Ibtidaiyyah*) ditempuh pada sebuah madrasah yang didirikan oleh kaum nasionalis Maroko. Keinginan untuk melanjutkan sekolah tingkat lanjutan, *sanawiyyah* di Dar al-Baida' terpaksa digagalkan, hanya karena dia menolak memberi uang pelicin kepada pihak sekolah, hingga akhirnya dia menyelesaikan sekolah lanjutan di tempatnya yang semula. Tahun 1955 dia memperoleh ijazah *sanawiyah* sekaligus diploma 1 dalam bidang *tarjamah*; sementara sarjana lengkapnya diraih pada tahun 1957. Akhir tahun 1957, Al-Jabiri bertolak ke Syiria guna melanjutkan studinya, karena dalam pandangannya pendidikan di Syiria lebih maju oleh karena negara ini mengadopsi model pengajaran Perancis. Namun, di Damasykus dia hanya mampu bertahan satu tahun karena merasa tidak mampu mengikuti model perkulihan yang berkaitan dengan istilah teknis dalam matematika. Dari situ Al-Jabiri kemudian bertolak ke Rabat, dan masuk pada fakultas adab Universitas Muhammad al-Khamis dengan spesifikasi filsafat yang diselesaikannya tahun 1967. Sejak saat itu, Al-Jabiri mengajar di Universitas tersebut dan menyelesaikan program doktoralnya dalam bidang filsafat di Universitas yang sama.

Fikr Ibn Khaldun al-'Asabiyyah wa ad-Daulah adalah karyanya yang pertama dalam bentuk buku yang tidak lain merupakan disertasinya di Universitas Muhammad al-Khamis. Disertasi tersebut merupakan upaya Al-Jabiri dalam menerapkan pendekatan strukturalisme yang pernah dipelajarinya di Perancis. Meski elaborasi metodologi yang dilakukan dalam meneliti teks *Muqaddimah* Ibn Khaldun kurang tajam dan menukik, namun Al-Jabiri mampu menampilkan sisi lain pemikir bapak sosiologi Islam ini dengan cukup gemilang. Yang ditampilkan dalam karya tersebut bukan hanya sosok Ibn Khaldun yang kerap dikenal dengan kajian budaya, masyarakat dan politik, tetapi, melampaui itu semua, Al-Jabiri mampu menampilkan sosok Ibn Khaldun berikut konstruksi pemikirannya yang terkait satu sama lain secara sistemik. Pemikirannya tentang *'asabiyyah* dan *al'umran*, tentang metode

penyusunan dan interpretasi sejarah, tentang klasifikasi ilmu pengetahuan, misalnya, terkait dengan kekagumannya atas pendekatan sufistik al-Ghazali serta pengakuannya terhadap ilmu sihir.[824] Pembacaan model strukturalis yang demikian, disamping memberi warna baru dalam memahami sosok Ibn Khaldun, juga membimbingnya untuk tidak terjebak dalam pembacaan yang *ahistoris* terhadap tokoh yang banyak memberikan sumbangsih pemikiran, khususnya di bidang filsafat sosial dan sosiologi. Setelah lama mendalami pemikiran Ibn Khaldun, Al-Jabiri lalu banyak menekuni dan mendalami segudang perangkat metodologi dan pendekatan di bidang filsafat ilmu, sejarah, filsafat, sosiologi, dan psikologi serta psikoanalisa.[825] Di luar itu, Al-Jabiri juga berkonsentrasi penuh terhadap obyek kajian yang digelutinya secara intens, yakni *turas* dan modernitas.

Di antara karya Al-Jabiri yang memberikan sumbangsih yang cukup signifikan dalam atmosfir kajian keislaman secara umum, dan Arab secara khusus adalah; *Fikr Ibn Khaldun Al- Ashabiyyah Wa Ad-Daulah: Muallim Nazariyyah Kahlduniyyah fi al-Tarikh al-Islam* (1971), berasal dari desertasi doktoralnya pada tahun 1970 di Universitas Muhammad al-Khamis di rabat, Maroko. Buku yang membicang tentang epistemologi ilmu pengetahuan diluncurkannya pada tahun 1976, yakni *Madkhal Ila Falsafah Al-'Ulum* (pengantar filsafat ilmu). Buku ini mengulas pemikiran epistemologi Barat Modern, mulai dari Bacon hingga Bachelard dan Foucault. Kecuali itu, dalam buku ini Al-Jabiri juga memberikan analisa historis terhadap pemikiran epistemologi Barat Modern. Setahun berikutnya, Al-Jabiri mulai memberi perhatian pada persoalan di negerinya, terutama tentang *turas*, tradisi. Buku *Nahnu wa at-Turas: Qira'ah Mu'ashirah fi Turasina al-Falsafi* (Kita dan Tradisi: Pembacaan Kontemporer Atas Tradisi Filsafat Kita) (1980) merupakan buku yang dianggap kontroversial di kalangan intelektual arab, karena Al-Jabiri tidak hanya berani mengajukan tesis “Filsafat Islam sebagai Ideologi”, tetapi juga menyebut Ibn Sina sebagai titik awal kemunduran filsafat Islam, karena Ibn Sina, seperti sering dijelaskannya, mengajarkan ilmu sihir dan astrologi.[826]

Gaung pemikiran Al-Jabiri semakin mencorong seiring dengan diluncurkannya buku pancalogi nalar Arab. Seri pertama proyek yang populer dengan sebutan *Nadq*

---

[824] M. Abid Al-Jabiri, *Al-Fikr Ibn Khaldun*; *al-Ashabiyyah wa ad-Daulah*: *Mu'allim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikhi al-Islami*, (Beirut: al-Wihdah al-Arabiyyah, 1994)

[825] M. Abid Al-Jabiri, *al-Turas wa al-Hadasah; Dirasah wa Munaqasyah*, (Beirut: Markaz al Tsaqafi al 'Arabi, 1991), hlm. 9

[826] Ahmad Baso, *op. cit*., hlm. xiii

al-‘Aql al’Arabi ini terbit dua tahun kemudian dengan judul *Takwin al-‘Aql Al-Arabi* (Formasi Nalar Arab) (1982). Seri kedua berjudul *Bunyah al-Aql al-‘Arabi*: *Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Saqafah al-‘Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab; Studi Analisis-Kritis Atas Sistem-Sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab) (1986), dua seri pertama di atas membahas secara detil “nalar abstrak” masyarakat Arab. Seri ketiga, *Nadq al-‘Aql al-‘Arabi*: *as-Syiyasi al-‘Arabi, Muhaddidah wa Tajalliyyatuhu* (Nalar Politik; Faktor-Faktor Penentu dan Manifestasinya) (1990), edisi ini membahas nalar kongkret masyarakat Arab. Seri terbaru dari rangkaian proyek kritik nalar Arab Al-Jabiri adalah *Naqd al-‘Aql al’arabi: al-‘Aql al-‘Akhlaqi al-‘Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum Al-Qayyim fi as-Saqafah al-Arabiyyah* (Nalar Etika Arab; Studi Analisis-Kritis Atas Sistem-Sistem Nilai dalam Kebudayaan Arab) (2000). Keempat buku yang mengulas secara kritis analitis tersebut merupakan proyek Al-Jabiri yang begitu ‘ambisius’ dan secara garis besar membahas nalar klasik Arab, sementara nalar modern Arab tertuang dalam tulisannya yang berjudul *Al-Khitab al-‘Arabi al-Mu’ashir: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah* (Pembacaan Pemikiran Arab Kontemporer; Studi Kritik-Analisis) (1982).

Selain buku, Al-Jabiri juga menulis artikel di sejumlah jurnal yang kemudian dikumpulkan dan diterbitkan dalam bentuk buku. Sedikitnya, terdapat enam buku yang memuat tulisan-tulisan lepas Al-Jabiri, di antaranya adalah *Isykaliyyah al-Fikr Al-‘Arabi Al-Mu’ashir* (Beberapa Problematika Pemikiran Arab Kontemporer) (1989), *Al-Turas wa al-Hadasah: Dirasah wa Munaqasyah* (Tradisi dan Modernitas: Studi Kajian dan Perdebatan), (1991), *Wijhah Nazhr Nahw I’adah Bina Qadlaya’ al-Fikr al’arabi Al-Mu’ashir* (Sudut Pandang Menuju Rekonstruksi Pemikiran Arab Kontemporer) (1992), *Al-Mas’alah al-Huwiyyah* (Persoalan Identitas) (1992), *Al-Mas’alah As-Saqafiyah* (Persoalan Kebudayaan) (1994). Terdapat juga karya polemik Al-Jabiri dengan Hassan Hanafi yang dibukukan dengan judul *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (Dialog Antara Dunia Timur Islam dan Dunia Barat Islam) (1990), serta karya-karya lain yang berhubungan dengan pendidikan, demokrasi dan sebagainya.

5.5.2 Gaya Pemikiran M. Abed Al-Jabiri

Sejak mengalami kekalahan perang melawan israel tahun 1967, bangsa Arab mulai mengubah cara pandang terhadap persoalan sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dialami bangsa Arab ini begitu menghentak dan sekaligus membangunkan bangsa Arab dari keterpurukan yang dialaminya selama ini. Bangsa ini—seperti pernah dikemukakan Issa J. Boullata—sadar akan dirinya dan berupaya melakukan kritik diri[827]. Dan wacana kritik diri ini kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana ilmiah akademis. Langkah pertama yang dilakukan adalah *tafsir al-'azmah* (menjelaskan sebab-sebab kekalahan). Dari situ terungkap, bahwa diantara sebab-sebab kekalahan itu adalah masalah cara pandang masyarakat Arab terhadap budayanya sendiri serta pada capaian modernitas. Karena itulah pertanyaan yang mereka ajukan dalam soal ini adalah bagaimana bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas di satu sisi dengan tuntutan tradisi di sisi lain? Tradisi dan modernitas menjadi wacana sentral yang dibicarakan dalam hal ini. Kondisi demikian mengakibatkan sikap bangsa Arab—terutama kalangan intelektual—terbelah menjadi beberapa bagian.

Menurut A. Lutfie Assyaukani, sejauh menyangkut berbagai pandangan pemikir Arab kontemporer (pasca '67) tentang tradisi dan modernitas, secara umum terdapat tiga tipologi pemikiran. *Pertama*, tipologi transformatik; tipe pemikiran yang pertama ini secara radikal menawarkan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari tradisionalis-patriarkial menuju masyarakat rasional dan ilmiah. Bagi kalangan ini, cara pandang terhadap agama yang berkecenderungan mistis harus ditolak, karena hal itu tidak didasarkan atas nalar praktis. Di samping itu mereka juga memandang tradisi sebagai masa lalu yang tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan. Tipe kelompok ini pertama kalinya berasal dari kalangan Kristen seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Dan kini, golongan ini diteruskan oleh pemikir yang sebagian besar dipengaruhi Karl Marx, seperti Thayyib Tayzani, Abdullah Laroui, di samping pemikir liberal lain seperti; Adonis, Fuad Zakariya, Zaki Najib Mahmud dan lain-lain.[828]

---

[827] Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990), hlm. x

[828] A. Luthfie Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, Jakarta, Vol. 2 No. 1, Juli-Desember, 1998, hlm. 61-63

Kedua, tipologi reformistik. Proyek yang hendak di garap kelompok ini adalah reformasi dengan cara menafsirkan kembali teks Al-Qur'an dan Hadis guna memperoleh pemahaman yang baru dan relevan dengan tuntutan zaman. Secara lebih spesifik, kecenderungan kelompok ini terbagi bagi menjadi dua: *Pertama*, para pemikir yang memakai metode-pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dalam perspektif pembangunan kembali. Artinya, tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. Kecenderungan tipe pemikiran rekonstruktif ini diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Kawakibi. Kini, tipe pemikiran ini dapat dijumpai pada sosok Hassan Hanafi, Muhammad Imarah, Muhammad Ahmad Khalafatullah, Hasan Sa'ab dan Muhammad Nuwayhi. Kecenderungan *Kedua* dari tipe reformistik adalah tipe pemikiran yang menggunakan metode pendekatan dekonstruktif; model dekonstruktif ini diusung dari aliran filsafat post-strukturalis Perancis. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Muhammad Arkoun, M. Abed Al-Jabiri, Abdul Kebir Khetebi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Dua kecenderungan tipe reformistik-rekonstruktif dan dekonstruktif ini mempunyai *concern* dan cita-cita yang sama, hanya berbeda pada pendekatan dan *treatment of the problem* saja. Keunggulan tipe kedua ini adalah pada *concern* dan teguhnya pada tradisi (*turas*) yang menurut mereka tetap relevan untuk dibaca, diinterpretasikan dan dipahami dalam standar modernitas.[829]

Ketiga, tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, karenanya unsur-unsur asing tidak mendapat tempat pada kalangan ini. Mereka menyeru kembali kepada keaslian Islam yang dipraktekkan Nabi dan keempat khalifahnya. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan seperti ini di antaranya adalah M. Ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Said Hawwa dan lain-lain.[830]

Jika mengikuti model tipologi yang dilakukan oleh A. Luthfi Assyaukanie, maka Al-Jabiri dapat dikategorikan pemikir reformistik-dekonstruktif. Kesimpulan ini terbukti dari berbagai analisa yang dilakukan pemikir ini mengenai tradisi dan modernitas, terutama pada proyek kritik nalar Arab-nya, yang banyak meminjam

[829] *Ibid*., hlm. 64-65
[830] *Ibid*., hlm. 65

pendekatan—tentu saja tanpa menafikan pendekatan lain yang digunakannya—filsafat post-strukturalis Perancis. Karakteristik yang mendasar aliran filsafat ini adalah kecenderungan dekonstruktif yang kuat. Jadi, pola pemikiran Al-Jabiri dapat dikategorikan sebagai pemikir dekonstruktif.

Meski A. Luthfie Assyaukanie menyebut bahwa pola dekonstruktif tidak memberikan alternatif apapun, yang menurutnya Al-Jabiri hanya berhenti pada perombakan struktur nalar tanpa ada rekonstruksi baru,[831] namun bagi penyusun, Al-Jabiri sesungguhnya tidak hanya berhenti dalam jaring dekonstruksionis dan 'mati' di sana—meminjam bahasa post-strukturalis—akan tetapi ia telah memberikan konstruksi baru, yakni nalar *Burhani* di Andalusia sebagai bentuk alternatifnya. Selain tentu saja bahwa apa yang dikemukakan Al-Jabiri dalam sejumlah bukunya memberikan kesadaran yang cukup signifikan dan mendalam terhadap bangsa Arab terkait dengan nalar dan pola pikir yang mereka miliki berikut 'penyakit' yang menghinggapi masyarakat ini selama bertahun-tahun.

5.5.3 Epistimologi Post-Strukturalis, Analisa Historis dan Kritik Ideologi

Pada tingkat epistemologis, "Tumpang tindih era kultural Arab" terjadi di kalangan pemikir Arab. Para pemikir ini begitu sering mengkonsumsi pengetahuan-pengetahuan klasik tidak ubahnya seperti pengetahuan baru, tanpa bisa membedakan apakah yang dikonsumsi itu merupakan pengetahuan yang bersumber dari Arab "murni" atau bukan. Jika dibandingkan dengan kebudayaan lain, seperti abad tengah atau abad modern, maka ketertumpangtindihan pemikiran Arab dalam era kultural mencakup dua tingkatan yaitu vertikal dan horisontal (*sinkronik* dan *diakronik*).[832] Fenomena ketumpangtindihan "era kultural" ini juga dapat dilihat pada ruwetnya pemikiran Arab kontemporer; yang terjadi di sana adalah semacam "nomadenisme kultural". 'Lompatan' pemikiran dari kiri ke kanan, dari yang 'rasional' menuju 'irrasional'. Ini merupakan bentuk nyata dari ruwetnya pemikiran Arab yang masih berlaku hingga sekarang. Hal ini disebabkan oleh gagalnya pembacaan kontemporer dalam memecahkan persoalan yang sesungguhnya terjadi dalam nalar Arab. Metode dan pendekatan yang digunakan begitu rapuh pada tingkat teoritis dan kering atau

---

[831] *Ibid*., hlm. 80

[832] M. Abid Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, (Jogjakarta: Ircisod, 2003), hlm. 65-67

ahistoris pada tingkat aplikasi atau cara kerja. Berangkat dari fenomena demikian, Al-Jabiri melancarkan pembacaan yang berbeda dari para pemikir sebelumnya, sebuah pembacaan yang kuat dengan kajian lingustik kontemporer, strukturalis, poststrukturalis, historis, hingga kritik ideologi.

Filsafat post-strukturalisme sangat mempengaruhi pemikiran Al-Jabiri dalam melakukan kritik nalar Arab. Term-term semisal '*episteme'*, *diskontiunitas*, ketaksadaran kognitif, pemutusan epistemologis, dan seterusnya menjadi bagian yang tak terlewatkan dalam membangun metodologi sekaligus pendekatan yang digunakan. Al-Jabiri sendiri mengakui, bahwa konsep *episteme* diambilnya dari filsuf post-strukturalis Michel Foucault,[833] konsep ketaksadaran kognitif diambil dari Jean Peagett—yang merupakan penyempurnaan dari konsep ketaksadaran Sigmund Freud—dan dari Ibrahim Sayyar an-Nazham, dia meminjam istilah "*harakah i'timad*" dan "*harakah naqlah*". Yang perlu ditegaskan di sini adalah, bahwa meskipun Al-Jabiri mengambil konsep-konsep di atas, namun dia tetap mengemas dan memodifikasi ulang konsep-konsep tersebut pada saat diaplikasikan dalam konteks nalar Arab.

Istilah *episteme* sangat terkait dengan gagasan arkeologi pengetahuan filsuf post-strukturalis Perancis Michel Foucault. Term *episteme* ini sendiri berasal dari bahasa Yunani yang mempunyai arti pengetahuan. Dalam pandangan Foucault, *episteme* mempunyai arti "dasar, arsip, prinsip, atau tonggak penentu arah'. Pada konteks sejarah, khususnya sejarah pemikiran, Foucault menggunakan term *episteme* guna menunjukkan suatu pengandaian, prinsip, syarat-syarat kemungkinan dan pendekatan tertentu yang membentuk suatu sistem yang diam-diam telah menentukan pemikiran, cara pandang, pengamatan dan pembicaraan mereka.[834] *Episteme* itu mempunyai struktur, karena itu Foucault dalam hal ini enyamakan *episteme* dengan sistem pemikiran, dan menjadi landasan epistimologi setiap zaman yang mempengaruhi corak ilmu pengetahuan yang dibangun di atasnya. Karenanya, setiap zaman mempunyai *episteme* yang berbeda-beda.[835] Usaha untuk mengeksplorasi atau "menggali" *episteme* yang menentukan arah suatu periode

---

[833] Pengakuan ini diungkapkannya dalam catatan kaki pada buku: *Naqd al-'Aql al-Arabi: Takwin al-'Aql al-'Arabi*, bagian I, bab 2; 5, hlm. 55. Menurutnya: "Saya mendapat definisi ini dari Michel Foucault, meskipun, sebagaimana para pembaca yang pernah mengkaji karya pemikir Perancis ini, kami tidak mengambil secara persis atas konsep tersebut, konsep tersebut kami ambil sebagai arahan dan tentu kami sesuaikan dengan obyek kajian kami, yakni kebudayaan Arab"

[834] K. Bertens, *Filsafat Barat II...*, *op. cit*, hlm. 314-315

[835] Hadi Susilo dan Prasetyo TW, "Tempat Manusia dalam Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault:, *Driyarkara*, No. 2/th. XVI, hlm. 17

tertentu inilah yang disebut arkeologi pengetahuan.[836]. Dalam studi tersebut, Foucault bermaksud menemukan *episteme* yang mendasari disiplin ilmu tertentu dan ciri pengetahuan yang menentukan bagi setiap periode, yang oleh Foucault disebut abad.[837]

Namun, ketika konsep *episteme* berada di tangan Al-Jabari, konsep ini mengalami beberapa pengembangan yang tentu saja disesuaikan dengan obyek kajian yang ditelitinya, nalar Arab dalam hal ini. Al-Jabiri kemudian mendefinisikan *episteme* sebagai berikut; *Episteme* adalah "Sejumlah konsep, prinsip dasar dan aktivitas untuk memperoleh pengetahuan dalam suatu era historis tertentu, yakni berupa struktur bawah sadarnya".[838] Dengan kata lain, *episteme* adalah sistem pengetahuan dalam suatu kebudayaan tertentu yang berupa struktur bawah sadar. Dari sini dapat diketahui, bahwa yang membedakan antara Michel Foucault dengan Al-Jabiri adalah kalimat 'struktur bawah sadar', ini merupakan bentuk tambahan yang original dari Al-Jabiri. Dan ini dilakukan guna menyingkap nalar Arab yang telah testruktur di alam bawah sadar. Konsep *episteme* yang diambil dari Michel Foucault inilah yang menjadi konstribusi metodologis pertama Al-Jabiri.

Dalam diskursus filsafat, konsep *episteme* memiliki kesinambungan makna dengan term '*diskontiunitas*', atau pemutusan sistem epistemologi. '*Diskontiunitas*' ini dipakai Al-Jabiri untuk memperbaharui nalar Arab secara tegas, dari struktur nalar Arab sejak "abad kemunduran", serta berbagai bentuk perpanjangannya dari abad Modern hingga kontemporer.[839] Pemutusan epistemologi terjadi pada tingkat tindakan mental (*mental act*), yakni aktivitas bawah sadar, yang ditetapkan dalam bidang kognitif tertentu; yaitu pemikiran konseptual.[840]

Setelah meminjam konsep *episteme* dari Michel Foucault, Al-Jabiri lalu mengarahkan langkah metodologi dan pendekatannya pada kalimat tambahan yang disisipkannya ketika dia mendefinikan term *episteme*, yakni, 'ketaksadaran'.[841] Konsep ini mula-mula diambilnya dari Sigmund Freud lalu dipertajam dengan

---

[836] K. Bertens, *Filsafat Barat II*..., *op. cit*, hlm. 315. Langkah-langkah arkeologis berdasarkan empat prinsip dijelaskannya dalam buku: Michel Foucault, *Arkheology of Knowledge & The Discourse on Language*, transl. A M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Book, 1982), khususnya Bagian IV dan bab I, hlm. 138-140)

[837] Hadi Susilo dan Prasetyo TW, *loc. cit*.,

[838] M. Abid Al-Jabiri, *Formasi*..., *op. cit*, hlm. 64

[839] M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat Arab-Islam*, terj. Nur Ihwan, (Jogjakarta: Islamika, 2003), hlm. 32

[840] *Ibid*.,

[841] K. Bertens, "Catatan Istilah "Bawah Sadar", *Basis*, 28, 1979, hlm. 347-249.

mengambil konsep ‘ketidaksadaran kognitif’ Jean Pieaget. Tahap perkembangan psikoanalisa Frued berlangsung tiga periode, tepat pada periode pertama dan tahap yang pertamalah,[842] baik secara implisit maupun metodologis, Al-Jabiri meminjamnya guna memperkuat analisa mengenai kondisi yang terjadi pada nalar Arab.

Pada periode pertama psikoanalisa dan tahap pertama ini Sigmund Freud menggambarkan kondisi psikis yang bersifat struktural atau topografis. Hidup psikis ini terbagi menjadi tiga struktur yakni; “yang tak sadar”, “yang prasadar”, dan “yang sadar”. Oleh Freud dikatakan bahwa, “yang prasadar” dan “yang sadar” membentuk satu sistem dengan “yang sadar” atau kesadaran. “yang prasadar” bersamaan kesadaran merupakan ego. Dengan demikian, Freud hanya membedakan psikis menjadi dua yakni; sistem sadar-prasadar dan sistem tak sadar. Yang tak sadar atau ketidaksadaran itu disamakan dengan yang direpresi, dalam arti yang dilupakan tetapi energinya tetaplah utuh, hidup dalam ketaksadaran. Sedangkan yang merepresi adalah sistem sadar-prasadar atau Ego.[843]

Pembedaan struktur “yang tak sadar” dan “yang sadar” ini diambil Al-Jabiri dalam mengukuhkan hipotesanya tentang keberadaan struktur nalar arab yang berada dalam kondisi “tak sadar”. Meski dalam kondisi “tak sadar”, yakni dalam kondisi yang direpresi, apa yang telah terlupakan tidaklah hilang sama sekali tetapi tetap hidup dan utuh dalam ketaksadaran.[844] Di sinilah letak kontribusi metodologis yang kedua. Yakni pembedaan kondisi psikis yang dilakukan oleh Sigmund Freud terhadap kajian nalar Arab yang dilakukan oleh Al-Jabiri.

Nalar Arab, dalam hubungannya dengan kebudayaan, merupakan perangkat epistemik (aktif dan dominan) yang pada saat bersamaan terbentuk dan diproduksi secara tidak sadar. Analisa Al-Jabiri atas struktur nalar Arab secara tajam dilakukan dengan meminjam konsep “ketidaksadaran kognitif” Jean Pieaget. Berbeda dengan pakar ilmu jiwa ini yang menggunakan pendekatan “ketidaksadaran kognitif” untuk

---

[842] K. Bertens membagi tahap psikonalisa Sigmund Frued menjadi tiga periode, yakni periode pertama (1895-1905), terbentuknya teori psikoanalisa. Periode kedua (1905-1920): pendalaman teori psikoanalisa. Dan periode ketiga (1920-1939): pendalaman teori psikoanalisa. Pada periode pertama terdapat pembedaan kondisi psikis ke dalam tiga perspektif, yakni perspektif struktural, perspektif dinamis, dan perspektif ekonomis. (K. Bertens, Psikoanalisa Sigmund Frued selayang pandang dalam pengantar buku, Sigmund Frued: Memperkenalkan Psikoanalisa, Lima Ceramah, (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. xvi-xiiv).

[843] *Ibid*., hlm. xxiii

[844] M. Abid Al-Jabiri, *Formasi...*, *op. cit*, hlm. 67

mengkaji struktur nalar individu, Al-Jabiri menggunakan konsep "ketidaksadaran kognitif" ini untuk mengkaji struktur nalar kolektif, yakni masyarakat Arab.

Konsep "ketidaksadaran kognitif" (*i'inconsient cognitif*) ini sebetulnya oleh Jean Peaget dipakai untuk mengkaji unsur-unsur pembentuk nalar individu,[845] namun Al-Jabiri mengalihkan psikologi struktural Jean Peaget ke arah wilayah epistimologi kultural. Dengan begitu yang dimaksud "ketidaksadaran kognitif" Arab adalah sejumlah konsep dan aktivitas kogitif yang membatasi cara pandang orang Arab—yakni yang terkait dengan kebudayaan Arab—terhadap manusia, masyarakat dan alam. Karenanya, jika berbicara tentang struktur nalar Arab, maka yang dimaksud dengannya adalah konsep dan pemikiran yang membekali orang-orang yang terkait dengan kebudayaan Arab, dan membentuk "ketidaksadaran kogntif" yang mengarahkan cara pandang mereka.[846]

Menurut Al-Jabiri, kosep "ketidaksadaran kognitif" ini disisipkan dengan tujuan agar tidak terjatuh pada konsep tidak ilmiah yang disebabkan oleh sebagaian konsep yang stagnan, seperti konsep 'rasionalitas' (*'aqlaniyyah*). Konsep "ketidaksadaran kognitif" membantu mengembalikan aktifitas pengetahuann dari konsep dan mekanisme yang sama sekali tidak tersadari namun bisa diteliti, didekati dan di analisa.[847]

Bagi Al-Jabiri, era "ketidaksadaran kognitif" adalah *ahistoris* karena ia tidak mengenal "era ilmiah", sebuah era yang tidak mengenal batas ruang dan waktu, tatanan awal dan akhir, ia mempunyai eranya sendiri yang sama sekali berbeda dengan era kesadaran. Era 'ketidaksadaran' sama dengan cara era kultural Arab, sebuah era yang tumpang tindih, bergelombang, memanjang seperti spiral, sehingga tahap-tahap kultural (yang berupa konsep, pikiran) yang berbeda bisa berdampingan dalam satu era kultural. Konsep atau pikiran yang lama dan yang baru berdampingan membentuk "identitas kultural" (ilmiah, filosofis atau sastra) pada tahap yang baru sama sekali. Dengan begitu antara yang baru dan yang lama bisa bersifat "sejajar", "berurutan", "seimbang" dan atau bahkan "terpenggal-penggal". Namun yang jelas, selama yang baru tidak melakukan pemutusan final dengan yang lama sama sekali, selama sistem kognitifnya hanya satu saja, dan selama yang baru bisa berdampingan

---

[845] M. Abid Al-Jabiri, *Formasi..., op. cit,* hlm. 67-68.
[846] *Ibid,* hlm. 68
[847] *Ibid,* hlm. 69

dengan yang lama dalam diskursus apapun, maka semuanya masih dalam satu era kultural.[848]

Era kultural dalam kebudayaan menurut Ibrahim Ibn Sayyar an-Nadham, seorang pemikir Mu'tazilah ternama, memiliki dua kemungkinan gerakan, yakni gerkan statis (*harakah i'timad*) yaitu gerkan yang tetap pada tempatnya semula, dan gerkan dinamis (*haraqah naqlah*) gerakan yang mengakibatkan perpindahan dari satu tempat satu ke tempat yang lain. Yang terjadi dalam gerakan statis adalah fase-fase pemikiran yang senantiasa bersifat akumulatif dan tumpang tindih; ia tidak "menyatu" dan juga tidak "terbagi". Yang terpenting dari kesimpulan Al-Jabiri adalah, bahwa gerakan dalam kebudayaan Arab merupakan gerakan statis, dan dengan demikian era kultural Arab disebut dengan era yang "stagnan".[849]

Dalam menganalisa pemikiran Arab, selain menggunakan pendekatan strukturalis, Al-Jabiri juga menggunakan analisa historis-historis guna membongkar *episteme* nalar Arab. Hal ini nampak dalam pembagian sejarah pemikiran Arab yang berbeda dengan para pemikir kontemporer lainnya. Al-Jabiri dalam kerangka ini membagi tiga periode pemikiran Arab, yakni *pertama* "era jahiliyah", sebuah era kultural yang berlangsung antara 50 hingga 100 tahun sebelum Islam, *kedua* "era kemajuan" yang berlangsung sejak kemunculan Islam hingga kira-kira abad 8 H, selang beberapa abad setalah mengalami kemunduran, dan *ketiga* baru memasuki era kebangkitan yang bertolak dari awal abad 19 M hingga sekarang ini.[850]

Pembicaraan mengenai kebudayaan Arab mengharuskan para pemikir untuk mengkaji tiga 'era kultural' di atas, sebab tidaklah mungkin jika pembicaraan mengenai kebudayaan Arab hanya dibatasi pada satu 'era kultural' saja. Karena jika itu dilakukan maka akan terjadi 'keretakan epistemologi' antara era kultural satu dengan yang lainnya. Padahal yang terjadi sebetulnya bukan keretakan epistemologis, akan tetapi terdapat tiga kepulauan epistemologi yang terpisah satu sama lain. Singkatnya untuk mencapai kemajuan, masyarakat Arab harus tetap

---

[848] Secara lebih tajam C. G. Jung –yang merupakan murid dari Freud– membagi ketidaksadaran kognitif menjadi dua, yakni ketidaksadaran pribadi dan ketidaksadaran kolektif. Menurut Jung, ketidaksadaran kolektif merupakan bagian dari ketidaksadaran yang diwariskan secar turun temurn (hereditas) dan sifatnya sama pada setiap orang. Ketidaksadaran kolektif ini merupakan gudang kenangan yang tersimpan secara tersembunyi pada nenek moyang kita, berupa pemikiran, pandangan, perasaan (emosi) dan seterusnya. Jika konsep tersebut dihubungkan dengan kondisi nalar Arab, maka akan terlihat jelas kondisi koginitif masyarakat Arab dari sisi proses pembentukannya sekarang. (ladislaus *Psikologi Jung; Tipe-Tipe Kepribadian sukses dalam hidup* (Jakarta: Grasindo, 2003), hlm. 129).

[849] M. Abid Al-Jabiri, *Formasi… op.cit,* hlm. 67-65.

[850] *Ibid,* hlm. 80-87.

menjalin hubungan (kontiunitas) dengan ketiga era kultural masa lalunya.[851] Berikut ini adalah langkah-langkah metodis dan pendekatan yang ditempuh Al-Jabiri.

a. Antaginistik obyek **dengan** *subyek-: Problem obyektivitas*

Untuk menggapai obyektivitas, ada dua tahapan yang perlu dilakukan; tahap pertama, subyek harus memisahkan diri dari tradisinya guna memlihara sikap obyektif. Pada tahap pertama ini Al-Jabiri menunjuk prestasi linguistik modern sebagai sebuah pendekatan obyektif untuk mengukuhkan jarak-pemisah antara subyek dengan teks. Teks diposisikan sebagai jejaring hubungan sekaligus sebagai obyek penelitian, dan dikaji secara teliti agar subyek terbebas dari teks. Pada tahap pertama ini perlunya memisahkan subyek dari obyek yang memungkinkan subyek mendapatkan dinamikanya kembali dalam rangka membangun kembali obyek tersebut dalam perspektif baru.[852] Tahap kedua, memisahkan obyek dari subyek, sehingga pada gilirannya, obyek mendapatkan kembali indepedensi, personalitas, identitas, serta historisitasnya. Langkah pertama yang ditempuh Al-Jabiri ini dilakukan dengan tiga fase; yakni melalui *pendekatan strukturalis* (sebagaimana penyusun paparkan di atas), *pendekatan historis,* dan *pendekatan ideologis*.[853]

b. Mengharmonisasikan obyek dengan subyek Problem Kontiunitas

Obyek-terbaca adalah tradisi Arab. Membersihkan tradisi bukan berarti menghindarkan atau menghancurkan tradisi, tetapi untuk mengkaitkannya kembali kepada kita dalam bentuk yang baru, serta dalam pola hubungan yang baru, sehingga tradisi bisa menjadi semasa dengan kehidupan pembaca.[854] Tradisi-tradisi yang berarti teks-teks pengarang masa lalu tidak diungkapkan secara terbuka dan langsung. Pola penyusunan yang dominan bertempat di daerah yang paling dalam, dalam bahasa (di balik logika). Karenanya, gagasan-gagasan yang tersembunyi ini akan mampu terkuak jika dilampauinya dalam batas-batas bahasa dan logika bahasa tersebut.[855] Bagi Al-Jabiri, ini hanya dicapai dengan "intuisi",[856] yakni intusi

---

[851] *Ibid.,*
[852] M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat Arab…, op. cit.,* hlm. 37-38.
[853] *Ibid,* hlm. 38-39.
[854] *Ibid,* hlm. 40
[855] *Ibid…*

matematika, sebagai satu-satunya perangkat yang mampu menciptakan diri terbaca (*read-self*) menjadi diri-pembaca (*reading-self*), serta mampu menciptakan diri-terbaca mengambil bagian dalam problematika dan perhatian diri-pembaca, sekaligus menjadi diri-terbaca tertarik pada perbagai gagasannya. Mereka merupakan representasi langsung yang mengungkapan bukti, serta menyediakan berbagai pemahaman antisipatif, ketika terjadi dialog antara diri-pembaca dan diri-terbaca, maka tercipta berdasarkan data obyektif yang muncul dari langkah metodis pertama di atas.[857] Implikasi dari model pembacaan teks semacam ini akan muncul pembacaan teks yang tak terkatakan (*not-said).*

Pendekatan strukturalis dan analisa historis Al-Jabiri ini sekaligus memberikan dua kesimpulan yang cukup mendasar. *Pertama*, di satu sisi, terjadi ketumpangtindihan ‘era kultural’ Arab sejak jahiliyah hingga sekarang ini, meski secara historis-faktual kebudayaan Arab terbagi menjadi tiga “era”, akan tetapi pada hakekatnya hanya terdapat satu era kultural, yakni era yang statis yang membentuk bagian mendasar dari identitas kultural dan karakteristik peradabannya. Karakter era kultural yang bersifat statis ini bukan bersifat atau menjembati atau memperkaya guna menumbuhkan hal yang baru, tetapi justru saling berdampingan, bersaing dan membelenggunya. *Kedua*, di sisi lain, dalam sejarah kebudayaan Arab terjadi pemisahan antara ruang dan waktu yang mengakibatkan “nomadenisme kultural” dengan cara mengikuti bangsa lain. Hal ini mengakibatkan hilangnya keselarasan kultural bangsa Arab, atau minimal tidak adanya aktualisasi keselarasan kultural secara sempurna pada fase sejarah Arab hingga saat ini.[858]

Langkah-langkah metodis dan pendekatan didasari oleh beberapa aspek dan sekaligus menjadi arah penentu kritik nalar; prinsip-prinsip metodis tersebut adalah:

(1) ***Kesatuan pemikiran: kesatuan problematika.*** Dalam perspektif Al-Jabiri, kesatuan sistem pemikiran tidak didefinisikan menurut kepemilikan komunitas sistem pemikiran penulis (agama, bangsa, bahasa dan lain-lain) atau menurut identitas topik yang dikaji, ataupun keanggotaan pada sistem pemikiran dalam garis ruang dan waktu yang sama. Juga bukan pada perbedaan topik kajian penulis, era atau tempat penulis. Akan tetapi, yang menentukan dan menciptakan kesatan pemikiran adalah kesatuan problematika. Sementara problematika sendiri diartikan

---

[856] Intuisi yang dimaksud Al-Jabiri di sini bukanlah intuisi-mistik, intuisi kaum Bergsonian, personalis ataupun juga fenomenologis.

[857] M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat…… op. cit.,* hlm. 41

[858] M. Abid Al-Jabiri, *Formasi …… op. cit.,* hlm. 80-87.

Al-Jabiri sebagai jejaring hubungan dalam sistem pemikiran tertentu yang mencakup berbagai persoalan dan berinteraksi dengannya. “Problematika kebangkitan” misalnya, yang dibicarakan bukan pada ‘persoalan kebangkitan’, tetapi pada jaringan problem-problem yang tumpang tindih, sehingga problematikanya bersifat menyeluruh.[859]

(2) *Historisitas pemikiran: bidang kognitif dan muatan ideologi.* Bidang kognitif adalah “bidang yang membatasi gerak sebuah pemikiran; ia terbentuk dari “materi kognitif” yang bersifat homogen, yakni berbagai perangkat konseptual yang bersifat homogen (seperti bangsa, konsep, metode, dll.). Muatan ideologis yang dibawa oleh pemikiran adalah fungsi ideologis (sosial-politik), di mana seorang penulis atau bahkan para penulis tradisi pemikiran mensubbordinasikan materi kognitifnya pada fungsi ideologis”.[860]

Realitas masa lalu atau tradisi yang tumpang tindih tersebut bagi Al-Jabiri tidak bisa dikaji menurut cara pandang posivistik, suatu cara pandang yang hanya menekankan dimensi empiris belaka, yang hanya menggambarkan fenomena belaka. Padahal obyek kajian kritik nalar arab bukan hanya bersifat menggambarkan atau menganalisa, tetapi untuk “menafsirkan dan mengubah”, tanpa mengabaikan karakter kultural Arab itu sendiri.

Kata “nalar” di pakai Al-Jabiri untuk melakukan proyek kritik epistemologi Arab. Al-Jabiri mempunyai alasan tersendiri dalam menggunakan kata tersebut. Baginya, kata “nalar” lebih mempunyai arti ‘netral’, terlebih jika berhubungan dengan kondisi politik atau ideologi tertentu. Hal ini tentu berbeda ketika kata “nalar” di ganti dengan kata “pemikiran”. Menurutnya, jika kata pemikiran dihubungkan dengan kata sifat dan dihubungkan dengan masyarakat tertentu, seperti pemikiran Arab, pemikiran Perancis, berarti mengacu pada muatan dan isi pemikiran, yakni sekumpulan pandangan dan pemikiran di mana masyarakat mengungkapkan *concern*, ideal-ideal etik serta doktrin mazhabnya, hingga ambisi sosial-politiknya. Dengan kata lain, kata”pemikiran” dalam arti ini mempunyai arti yang sama atau semakna dengan ideologi. Karena arti inilah Al-Jabiri menghindari menggunakan

---

[859] M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat Arab* ....*op. cit*. hlm. 45-46
[860] *Ibid.,* hlm. 49.

kata "pemikiran", sebab jauh-jauh sebelumnya dia telah mengkonsentrasikan proyeknya pada wilayah epistemologis, bukan wilayah ideologis.[861]

Menurut Al-Jabiri kata "pemikiran" mempunyai dua keterkaitan sekaligus, yakni pemikiran yang berkaitan dengan "pemikiran" itu sendiri, dan pemikiran yang berkaitan dengan ideologi. Pemikiran yang berkitan dengan "pemikiran" itu sendiri adalah pemikiran sebagai perangkat untuk memproduksi pemikiran (*al-fikr ka 'adah li intaj al-fikr*), sementara pemikiran yang berkaitan dengan ideologi berarti kumpulan pemikiran itu sendiri (*al-fikr bi wasfihi majmu' al-afkar zatuhu*). Pembedaan yang dilakukan Al-Jabiri, yakni pemikiran sebagai perangkat (*al-fikr ka'adah*) dan pemikiran sebagai produk (*al-fikr ka muhtawa'*) merupakan kaharusan baginya dan semata-mata merupakan pertimbangan metodologis.[862]

Meski terjadi tumpahtindih antara pemikiran sebagai perangkat dan pemikiran sebagai produk, akan tetapi keduanya adalah produk interaksi sosial-masyarakat tertentu, karenanya pemikiran Arab bukan semata diartikan sebagai kumpulan konsep, pandangan serta sejumlah teori yang merupakan ekpresi dari realitas masyarakat Arab dengan model ekspresi tertentu, tetapi dia adalah produk yang dibentuk oleh realitas masyarakat Arab dengan segala kekhasannya. Sampai di sini dapat diketahui, sebagai gambaran awal, mengenai hubungan antara bahasa dan pemikiran dan karekteristik hubungan itu dalam kebudayaan Arab.

Hubungan antara pemikiran dan kebudayaan tergambar dalam konsep "etnisitas kultural" (*al-jinsiyyah al-saqafiyyah*), yakni setiap pemikir tidak tergolong dalam kebudayaan tertentu kecuali jika ia "berpikir dalam kebudayan tersebut" (*al-tafkir dahiluhu*). Berpikir tentang kebudayaan tertentu bukanlah berpikir tentang kebudayaan tersebut, tetapi berpikir melalui budaya tertentu (*al-tafkir bi wasatatihi*). Seorang al-Farabi misalnya, dia adalah orang Arab—yang dengan segala tradisi dan prasangkanya[863]—memikirkan budaya Yunani, artinya al-Farabi berpikir budaya Yunani melalui budaya Arab. Jadi berpikir melalui kebudayaan tertentu adalah berpikir melalui sistem referensial (*manzumah marji'iyyah*) yang membentuk koordinat-koordinat dasar, yakni faktor-faktor penentu dan pembentuk kebudayaan,

---

[861] M. Abed al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab*, terj Imam Khoiri, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 25-26

[862] *Ibid*., hlm. 25-30

[863] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode*, (New York: Crossroad, Publishing Co., 1986), hlm. 25

yang berupa warisan budaya, lingkungan sosial, cara pandang terhadap masa depan bahkan pandangannya terhadap alam, dunia dan manusia.[864]

Lalu apa hubungan antara pemikiran, sejarah dan kebudayaan dengan Nalar Arab? Di sinilah Al-Jabiri kemudian memberi batasan awal atas konsep Nalar Arab yang dihubungkan dengan kebudayaan dan sejarah. Menurutnya, "Nalar Arab" adalah pemikiran sebagai perangkat untuk menelurkan produk-produk teoritis yang dibentuk oleh kebudayaan dan memiliki kekhasannya sendiri; suatu kebudayaan yang memuat sejarah peradaban Arab, mengekspresikan realitas, sebab-sebab kemundurannya dan angan-anggan masa depannya. Dengan kata lain, pemikiran sebagai perangkat yang menelurkan produk-produk teoritis adalah bentukan budaya, sementara budaya itu sendiri memuat sejarah. Batasan awal mengenai nalar Arab ini sangat berhubungan dengan konsentrasi Al-Jabiri dalam mengkaji epistemologi.[865]

5.5.4 Menganalisis *al-'aql al-mukawwin* dan *al-'aql al-mukawwan*

Konsentrasi proyek Al-Jabiri adalah wilayah epistemologis, obyek kajiannya adalah pemikiran sebagai perangkat untuk memproduksi pemikiran dan bukan produk pemikiran itu sendiri. Oleh karena itu, produk pemikiran yang berupa pandangan, teori, mazhab atau ideologi, bukan menjadi kajian Al-Jabiri. Persoalan lanjut adalah dimungkinkannya terjadi tumpangtindih antara pemikiran sebagai perangkat dan pemikiran sebagai produk, yakni ketika yang dimaksud "nalar" adalah pemikiran sebagai perangkat, apakah hal itu berarti "nalar" sama sekali tidak mengandung produk pemikiran?. Untuk mengatasi problem ini, Al-Jabiri akhirnya memutuskan mengambil teori akal Andree Lalanda.

Menurut Andree Lalanda, nalar terbagi menjadi dua; *Pertama*, nalar pembentuk atau aktif (*al-'aql al-mukawwin*), dalam istilah Perancisnya *La raison constituante,* adalah aktivitas kognitif dalam menelaah dan mengkaji serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Seluruh manusia mempunyai kesamaan pada tahap nalar yang pertama ini. *Kedua*, nalar terbentuk atau dominan (*al-'aql al mukawwan*), dalam istilah Perancisnya *La raison constituee*, adalah sejumlah "asas dan kaidah yang dijadikan pegangan dalam berargumentasi (*istidlal*). Menurut Lalanda, meskipun nalar ini bersifat terbentuk dan berubah pada

[864] M. Abed al-Jabiri, *Formasi...op. cit.*, hlm. 26-27
[865] *Ibid.*, hlm. 29

batas tertentu serta berbeda antara periode satu dengan lainnya, tetapi nalar ini tetap eksis dalam periode tertentu dan bersifat temporal. Dengan kata lain, nalar terbentuk adalah "sistem kaidah atau aturan yang diterima dan dibakukan dalam era tertentu, dan memperoleh nilai mutlak selama era tersebut".[866]

Nalar dalam bentuknya yang kedua inilah yang kemudian dijadikan landasan teoritik oleh al-Jabiri untuk membedah tradisi berfikir orang-orang Arab yang telah banyak melahirkan karya besar dan menjadi hegemonik dalam kultur alam pikir kehidupan beragama sebagian besar umat Islam. Jadi, yang dimaksud oleh al-Jabiri dengan nalar Arab adalah aturan-aturan atau hukum-hukum berfikir yang berlaku dalam dunia Arab yang memiliki kaitan erat dengan latar belakang kebahasaan sekaligus karakter-karakternya yang tersembunyi di baliknya. Atau dengan kata lain, himpunan konsep-konsep, persepsi dan kegiatan penalaran yang menentukan pandangan masyarakat, yang berafiliasi dengan kebudayaan Arab, pandangannya tentang alam, manusia, masyarakat, dan sejarah.[867]

Dengan demikian, nalar dalam pengertian ini bukan saja nalar sebagai sebuah sistem, tetapi berkait juga dengan historisitas dan "alam bawah sadar". Dalam kerangka ini Al-Jabiri mengatakan bahwa sistem pengetahuan dalam satu kebudayaan adalah sekaligus juga merupakan struktur ketidaksadaraanya.[868] Dan, pada gilirannya kemudian, sistem nalar ini menjadi standar atau syarat keabsahan untuk memperoleh pengetahuan.

Setelah melihat batas-batas pengertian 'nalar Arab' tersebut Al-Jabiri kemudian mendefinisikan nalar Arab sebagai berikut:

> "....yang kami maksud dengan "nalar Arab" adalah *la raison constituee* (*al-'aql al-mukawwan*), yaitu himpunan aturan-aturan dan hukum (berpikir) yang diberikan oleh kebudayaan Arab terhadap penganutnya sebagai landasan guna memperoleh pengetahuan. Artinya, aturan-aturan dan hukum berpikir tersebut ditentukan dan dipaksakan secara tidak sadar sebagai *episteme* masyarakat arab kini oleh kultur Arab.[869]

[866] *Ibid*., hlm. 31-34

[867] *Ibid*..

[868] *Ibid*., hlm. 37.

[869] M. Abed al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (I)*: *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, cet ke-3), hlm. 15

Keberadaan nalar Arab[870] yang demikian mengharuskan Al-Jabiri melakukan analisis obyektif atasnya; salah satu analisa yang dilakukannya adalah melakukan perbandingan antara nalar Arab dengan nalar Yunani-Eropa modern. Al-Jabiri mengulas dengan sangat komprehensif dan disertai analisis historis atas perkembangan epistemologi Yunani-Kuno, Eropa-modern sampai kontemporer.[871] Kesimpulan menarik atas analisis obyektif-historis yang dilakukannya adalah bahwa nalar Yunani-Eropa mempunyai dua unsur permanen: *Pertama*, hubungan akal dan alam di pandang sebagai hubungan langsung. *Kedua*, akal diyakini mampu menjelaskan dan menyingkap rahasia alam.[872]

Unsur permanen pertama menjadi dasar cara pandang terhadap wujud, dan yang kedua menjadi dasar cara pandang terhadap pengetahuan. Karena itu keduanya dipisahkan secara tegas oleh Al-Jabiri. Secara empiris, keduanya bersama-sama membentuk satu unsur permanen struktural yang pilar-pilarnya adalah berpusatnya hubungan dalam sistem akal tersebut di sekitar satu poros, yakni akal dan alam.[873]

Uraian singkat berikut akan membandingkan pandangan dunia (*world view*) nalar Yunani-Eropa dengan nalar Arab. Pada wilayah pemikiran, pandangan dunia (*world view*) mengenai (Allah-Manusia-Alam) pemikiran Yunani-Eropa mempunyai dua kutub yakni, kutub manusia dan kutub alam, sementara kutub Allah mengalami kesirnaan atau lenyap. Pada nalar Arab juga mempunyai dua kutub, yakni kutub Allah dan kutub manusia, sementara kutub alam mengalami kesirnaan. Hilangnya kutub Allah dalam nalar Yunani sama dengan hilangnya kutub Alam dalam nalar Arab. Perbandingan yang dilakukan Al-Jabiri ini bukan semata-mata untuk menarik kesimpulan belaka, tetapi justru dengan perbandingan ini akan bisa terkuak 'tirai' nalar Arab.[874]

Melihat kondisi obyektif nalar Arab tersebut di atas, Al-Jabiri kemudian melakukan kritik atasnya. Penguasaan yang sangat mendalam dan kuat atas tradisi Islam klasik, mulai dari bahasa, kalam, tasawwuf dan filsafat, serta penguasaan yang

---

[870] Sebagaimana dikatakan oleh Ahmad Amin bahwa setiap nalar itu mempunyai khas masing-masing, misalnya, nalar Perancis tentu berbeda dengan nalar Persi. Begitu pula dengan nalar Arab yang tentu saja mempunyai khas tersendiri dan berbeda dengan nalar-nalar yang lain, (Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, ttp, 1975, hlm. 30)

[871] Penjelasan secara rinci telaah komprehensif M. Abed al-Jabiri mengenai epistemologi Barat dalam dilihat dalam bukunya *Madkhal ila falsafah al-ulum* (Pengantar ke Filsafat Ilmu), cet II, Beirut: Dar at-Thali'ah, 1982, khususnya jilid II.

[872] M. Abed al-Jabiri, *Formasi...., op. cit*., hlm. 49-53

[873] *Ibid*., hlm. 50

[874] *Ibid*., hlm. 49-53

kuat atas metode dan pendekatan kontemporer, terutama filsafat (post) strukturalisme, memberi implikasi tersendiri terhadap proyek kritik nalar ini. Al-Jabiri memperkenalkan pemikiran Islam sebagai sebuah sistem, atau lebih tepatnya sebagai *episteme*, dan wujud dari pemikiran sebagai sebuah sistem itu terejawantah dalam nalar seperti yang penyusun kemukakan di atas.

Jika M. Arkoun[875] mengukur batas-batas *episteme* atas ukuran waktu, yakni *episteme* "Islam klasik", atau "abad pertengahan" dan "abad modern', maka Al-Jabiri mengukur batas-batas *episteme* atas apa yang disebutnya *syuruth al-sihhah* (syarat-syarat keabsahan pengetahuan). Batas *episteme* yang disebut "syarat-syarat keabsahan" ini mengingatkan kita atas proyek "kritik rasio murni" nya Kant ataupun "antropologi struktural" nya Levi-Staruss,[876] yang meneliti syarat-syarat kemungkinan aktivitas penalaran manusia.[877]. Bagi Ahmad Baso, proyek kritik nalar Arab Al-Jabiri lebih mirip dengan proyek "antropologi struktural"nya Levi-Strauss, sebab "akal" nya Levi-Strauss yang identik dengan "struktur-struktur ketidaksadaran" menyerupai pengertian Al-Jabiri tentang "syarat-syarat keabsahan" dalam nalar Arab.[878]

"Syarat-syarat keabsahan" dalam nalar Arab itu identik dengan sesuatu yang tidak sadar, yang mempunyai hubungan erat di antara keduanya. Menurut Al-Jabiri—dengan mengutip gagasan kebudayaan menurut E. Herriot—kebudayaan adalah "segala yang tersisa ketika semuanya telah terlupakan". Yang tersisa itu adalah nalar itu sendiri, yakni nalar dalam pengertian di atas, sementara yang terlupakan adalah segala sesuatu yang berubah. Malah ternyata yang berubah dalam kebudayaan Arab justru beralih menjadi sesuatu yang tetap dan yang tersisa hingga saat ini, tanpa terkecuali nalar masyarakat Arab sekarang.[879]

Hubungan antara nalar dan kebudayaan yang terkait dengannya merupakan hubungan tak sadar karena apa yang sama sekali terlupakan tidaklah sama sekali

---

[875]Mohammed Arkoun, "Demi Islamologi Terapan" dalam Nalar Islami dan Nalar Moder: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta INIS, 1994), hlm. 117-118. dan Johan Meuleman, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme; Memperbincangakan Pemikiran M. Arkoen*, (Yogyakarta: Lkis, cet II, 1996), hlm. 120-121. Ahmad Lutfie Syaukani, "Islam dalam konteks pasca modernisme, Pendekatan menuju kritik akal", dalam *Ulumul Quran*, 5, 1994, 1, hlm. 23

[876] Dr. Sri-Ahimsyah, *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 66-67

[877] *Ibid*., hlm. 75-79 atau dalam bukunya Octavia Paz, *Levi-Strauss: Empu Anropologi Struktural*, (Yogyakartaa: Lkis, 1997), hlm. vii-xi

[878]Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik Islam; Kontribusi metodologis "Kritik Nalar" M. Abed al-Jabiri", dalam M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), hlm. xxiii

[879] *Ibid*., xxxiv

hilang, tetapi tetap hidup di bawah sadar—atau alam bawah sadar–.[880] Nalar tersebut merupakan perangkat *epistemik* yang aktif atau dominan yang pada saat bersamaan terbentuk dan juga diproduksi secara tidak sadar. Di sinilah letak kontribusi konsep “ketidaksadaran kignitif” yang diperkenalkan Al-Jabiri dalam proyek Krtik Nalar Arab (KNA)nya.

Sembari mengutip pendapat Sigmund Frued yang mengatakan bahwa apa yang terlupakan tidaklah lenyap, tetapi justru tetap hidup dan bersemayam dalam ketidaksadaran, Al-Jabiri kemudian melangkah mengikuti Jean Pieget mengenai konsep “ketidaksadaran kognitif”. Maka, apa yang tersisa dalam pengertian “nalar sebagai sistem dan ketidaksadaran” adalah “syarat-syarat keabsahan” yang hingga kini masih mendominasi secara masif secara tidak sadar dalam kerangka pikir masyarakat Arab,[881] khususnya dan umat Islam pada umumnya.

Untuk lebih memperkuat konsentrasi proyeknya, mengenai kritik nalar yang juga berarti kritik epistemologi, Al-Jabiri lalu menuturkan:

> “.........”Yang tersisa” setelah fungsi dan peran kesejarahan yang telah berlangsung adalah unsur-unsur halus dan tersembunyi, yang hingga kini tetap menentukan dan mempengaruhi kebudayaan Arab, juga nalar Arab. Unsur-unsur yang tersisa ini menentukan “syarat-syarat keabsahan” yang dijadikan acuan oleh masing-masing pihak yang bertikai, sekaligus menjadi cara pandang dan paradigma. Oleh karena itulah, studi ini tidak dirahkan pada konflik ideologis yang mengitari secara eksternal proses-proses pembentukan dan pembekuan disiplin ilmu pengetahuan (*tadwin*) ini, tetapi justru pada konflik epistemologis, yakni konflik “syarat-syarat pengetahuan”.[882]

Analisa kritik nalar Al-Jabiri sampai pada kesimpulan awal, bahwa implikasi dari kritik nalar yang dilakukan, dengan menggunakan pendekatan filsafat post-strukturalis, menetapkan terjadinya konflik epistemologis, yakni konflik “syarat-syarat pengetahuan”. Dari sini kemudian Al-Jabiri meneliti, secara historis, proses pembentukan pengetahuan.

Kuatnya belenggu tersebut membuat pemikiran Al-Jabiri mengalami pergeseran, bergeser dari diskursus epistimologi ke arah epistemologi ilmu pengetahuan. Akal dominan *al-‘aql al-mukawwan* (tingkat epistemologi) bergeser dan mengejawantah dalam nalar arab yang memuat prinsip-prinsip pengetahuan

[880] M. Abed al-Jabiri, *Formasi..., op. cit.*, hlm. 67
[881] A. Baso, *loc. cit.*,
[882] M. Abed al-Jabiri, *Takwin..., op. cit.*, hlm. 70

sekaligus syarat-syarat pengetahuan dan menjadi rujukan ilmu pengetahuan Arab-Islam.

Sembari meminjam konsep akal Andre Lalanda, serta menggunakan pendekatan strukturalis dan kritik ideologis yang membedakan aktifitas penalaran manusia menjadi: akal pembentuk dan akal terbentuk, Al-Jabiri menetapkan Nalar Arab berupa nalar terbentuk atau dominan, sebuah nalar yang memuat syarat-syarat pengetahuan yang menjadi kerangka rujukan epistemologis para ilmuwan, syarat-syarat pengetahuan itulah yang di sebut *episteme*. Dari sini Al-Jabiri lalu membedakan tiga episteme yang menghasilkan tiga bentuk pengetahuan; *ilmu-ilmu bayani*, *ilmu-ilmu 'irfani* dan *ilmu-ilmu burhani* (*masyriq*).

Al-Jabiri menetapkan bahwa nalar Arab hingga kini berupa akal dominan (*al-'aql al-mukawwan*). Pendekatan post-strukturalis dan historislah yang mengantar Al-Jabiri membongkar sistem pengetahuan yang mendasari bangunan ilmu-ilmu Arab-Islam, yakni berupa tiga *episteme*. Ketiga *episteme* ini pula yang mengarahkan dan mendasari pola pemikiran masyarakat Arab-Islam. Pada kenyataannya, nalar Burhani (*masyriq*) tidak mampu mengimbangi kuatnya nalar bayani, malah yang terjadi justu nalar burhani 'berkhidmat' kepadanya. Kekecewaan inilah yang membuat Al-Jabiri melangkah menggunakan konsep 'pemutusan' epistemologis serta konsep *the other* untuk keluar dari ketiga *episteme* tersebut dan menawarkan suatu konstruksi nalar Burhani (*maghrib*) dalam memecahkan kebuntuan selama ini. Pada tingkat epistemologi ilmu pengetahuan, penataan ulang ketiga *episteme* dilakukan melalui Ibn Hazm, sementara pada tingkat epistemologi, nalar burhani dikukuhkannya melalui Ibn Rusyd.

5.5.5 Relevansi Pemikiran Al-Jabiri Dengan Pemikiran Imam Abu Hanifah Dan Imam Syafi'i

Dalam klasifikasi pemikiran yang dilakukan Luthfi Saukani, Al-Jabiri dimasukan dalam kelompok pemikir reformistik-dekonstruktif yang banyak diilami dari tradisi filsafat post-strkturalis Prancis. Melalui tradisi filsafat ini pula Al-Jabiri mencoba memetakan nalar yang menguasai tradisi pemikiran Arab. Klasifikasi nalar yang dilakukan Al-Jabiri dalam konsepsi pemikirannya ini merupakan terobosan baru yang dilakukan dalam rangka memetakan posisi nalar Arab yang menjadi cerminan nalar Islam secara umum. Apa yang dilakukan Al-Jabiri dengan klasifikasi

ini tidak lain adalah untuk melihat konfigursi nalar Arab-Islam berikut dampak yang dimunculkan dari ketiga nalar tersebut pada corak pemikiran umat Islam di dunia.

Sebagaimana dijelaskan di muka, bahwa tiga nalar yang dilkasifikasikan Al-Jabiri adalah nalar *bayani*, *irfani*[883], dan *burhani*. Dari ketiga nalar ini, Al-Jabiri memilih nalar *burhani* sebagai corak penalaran yang bisa dijadikan kerangka dan acuan untuk membangun peradaban Islam yang lebih maju. Pilihan Al-Jabiri pada *burhani* karena nalar inilah yang berpijak sepenuhnya pada semangat rasionalisme. Dan nalar *burhani* ini dimunculkan untuk memberi landasan pada nalar *bayani* yang dikatakannya sangat kaku dan tidak berubah.

Dalam kaitannya dengan nalar *bayani* ini, menurut Al-Jabiri, pemikir yang memiliki andil yang sangat kuat dalam pembentukan cara berfikir menggunakan nalar ini tidak lain adalah Imam Syafi'i. Di tangan Imam Syafii'ilah, lanjut Al-Jabiri, terjadi pembakuan cara-cara berfikir menyangkut hubungan antara bentuk formal atau lafadz dan makna, dan antara bahasa dan kitab suci (yaitu al-Qur'an). Tidak berlebihan jika kemudian Al-Jabiri menempatkan tokoh pendiri mazhab Syafii ini sebagai perumus "nalar Islam" atau "nalar arab". Karena di tangannyalah hukum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci, terutama hukum *qiyas*. Bahkan yang terakhir ini dijadikan salah satu dari empat sumber penalaran yang absah (al-Qur'an, hadis, ijma, dan *qiyas*) untuk memaknai persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan.[884] .

Peran akal dalam metode *qiyas* yang diusung Imam Syafi'i ini menjadi sangat sempit dan terbatas, karena akal dalam metode ini difungsikan hanya untuk menganalogkan persoalan hukum yang ada keterangan nash-nya dengan yang belum ada. Berpikir pada metode *qiyas* ini berarti berpikir dalam kerangka *nash*. *Qiyas* oleh Imam Syafi'i dijadikan satu-satunya metode *istinbat al-ahkam* yang paling sah dan benar. Untuk memperkuat ini, Imam Syafi'i bahkan mengatakan bahwa teori ijtihad hanyalah *qiyas*, atau yang menyebutkan bahwa *qiyas* dengan ijtihad adalah dua lafaz yang memiliki makna yang sama.

Untuk mengukuhkan corak nalar *bayani* melalui metode *qiyas*, Imam Syafi'i bahkan membatalkan dan mengharamkan corak penelaran lain yang tidak sejalan

[883] Tentang nalar *irfani* sendiri, Al-Jabiri sudah mengambil jarak dengan corak yang dikembangkan dalam penalaran ini karena menurutnya nalar yang banyak menggunakan akal, tapi ujung-ujungnya tidak mengakui kemampuan akal manusia mengetahui Tuhan melalui refleksi atas ala mini. Lihat Ahmad Baso dalam *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm. xliv.

[884] *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm. xli.

dengan metode yang diusungnya. Bisa dimengerti jika kemudian Imam Syafii dan segenap mazhabnya begitu menentang penggunaan akal yang berlebihan, utamanya dalam upaya penggalian hukum, seperti halnya metode *istihsan* yang diusung Imam Abu Hanifah. Istihsan adalah metode penggalian hukum yang dikembangkan mazhab Hanafi yang dalam prakteknya lebih mengutamakan peran akal ketimbang *nash*, khusunya pada persoalan-persoalan yang tidak diketemukan penjelasannya dalam *nash*. **Bahkan dengan sangat kuat oleh Imam Syafi'i ijtihad yang hanya dibenarkan hanya qiyas. Melalui statemennya :''Qiyas dan ijtihad dua nama bernaknah satu" selain dari pada qiyas tidak diterima termasuk metode istihsan Imam Abu Hanifah diharamkan dan dibatalkan, betapa ekstrimnya Imam Syafi'i dalam hal ini.**

Meski tidak sepenuhnya sesuai, namun metode *istihsan* yang dikemukakan Imam Abu Hanifah memiliki persambungan yang cukup jelas dengan nalar *burhani* yang dijlaskan Al-Jabiri dalam sejumlah karyanya. Persambungan tersebut memang bukan pada tataran metodologis, tapi lebih pada soal membangun semangat rasionlisme dengan cara memfungsikan akal secara benar dan proporsional sesuai dengan fitrahnya. Dengan demikian menjadi jelas, bahwa tiga konsep al-Jabiri *bayani*, *irfani*, dan *burhani*, pada intinya melakukan kritik terhadap konsep yang telah dibangun oleh Imam Syafi'i dan mengembangkan metode Imam Abu Hanifah.

BAB VI

PENUTUP

6.1 Kesimpulan

Menganalisa kajian berjudul ‘‘Pengaruh Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah Dengan Imam Syafi’i Melahirkan Konflik Radikalisme Dan Liberalisme*’’,* penulis telah mendapati pelbagai perkembangan penting yang akan dipaparkan dalam bab penutup ini. Sejak Rasulullah wafat, berkembang dua aliran pemikiran yang mengamalkan paradigma berfikir yang berbeda dalam pembentukan metodologi hukum Islam dan tamadun dunia Islam. Aliran tersebut ialah aliran yang berfahaman syari‘at Islam bersifat dogmatis dengan berpegang kepada teks nas murni tanpa mengambil potensi kekuatan akal, dengan tokoh utamanya 'Abd Allah b. 'Umar, Ibn 'Abbas, Talhah, dan ‘Amr b. ‘As. Aliran kedua berpandangan bahwa syari‘at itu bersifat rasional, maka dalam mengeksplorasi hukum hakam dalam teks suci adalah dengan mengoptimumkan potensi kekuatan akal. Tokohnya ialah Ibn Mas’ud, 'Umar b. Khattab, dan 'Ali b. 'Abi Talib.

Konflik pemikiran itu berkesinambungan hingga memasuki period tabi‘in, dan lahir *ahl al-ra’y*, sebagai tokoh penyokongnya yaitu Ibrahim al-Nakha’i, al-’Alqamah, Masruq, Syuraih, dan al-Aswad b. Yazid. Adanya *ahl al-ra’y* dilatar belakangi oleh hadith yang diriwayatkan di negara Iraq masih sedikit sekali, apa lagi banyak hadith *maudu’* (palsu) yang lahir dari belbagai golongan yang mempunyai kepentingan. Di samping itu Iraq sebagai ibu kota negara yang berperdaban maju merupakan pusat pertemuan pelbagai peradaban bangsa yang berbeda-beza. Sedangkan *Ahl al-Hadits* adalah aliran pemikiran yang berpegang pada teks nas dan menghindar pemahaman melalui pemikiran yang bertentangan dengan nas. Golongan ini berpusat di Madinah, sejak zaman Rasulullah sehingga permulaan pemerintahan Khalifah 'Ali b. Abi Talib. Kemudian muncul periode tabi’in muncul Sa’id b. al-Musayab pendiri *Madrasah Ahl al-Hadits* yang dipengaruhi oleh pemikiran 'Abd Allah b. Umar, ‘Amr b. al-As, Zubair dan 'Abd Allah b. 'Abbas.

Penyebaran dan perkembangan Islam membawa kepada perluasan wilayah kekuasaan empayar kerajaan Islam. Memasuki era kejayaan umat Islam bertepatan dengan period para mujtahid membuktikan pencapaiannya dalam menyumbang kemajuan masyarakat Islam pada masa itu. Antara sumbangan paling signifikan

adalah pemikiran Imam Abu Hanifah sebagai tokoh *ahl al-Ra'y* dan Imam Maliki yang merupakan tokoh *Ahl al-Hadits* telah memberi inspirasi kepada para mujtahid berkaitan perumusan kaedah-kaedah kemaslahatan keadilan agama. Selanjutnya, munculanya Imam Syafi'i sebagai pencipta (*founding father)* yang mampu mempresentasikan teori *usul al-fiqh* dengan rumusan secara teoritik, akademik dan sistematik dalam kitabnya yang monumental *al-Risalah* diharapkan boleh mengkompromikan dua kekuatan aliran tersebut di atas. Justeru, Imam Syafi'i melakukan antitesis terhadap tesis Imam Abu Hanifah berupa teori *istihsan* yang dianggap liberal dengan bahasa konfrontatif.

Dalam bab ini penulis akan menyimpulkan kajian ini secara sistematik, agar boleh difahami pembaca secara benar, sehingga dapat dilakukan langkah-langkah perbaikan dalam mengembangkan metodologi hukum Islam:

- Berkaitan dengan pengertian *istihsan* dari segi bahasa tidak terjadi ikhtilaf di kalangan ulama *usul al-fiqh* karena *istihsan* itu terilhami daripada al-Qur'an dan al-Hadith. Oleh itu para fuqaha banyak menggunakan lafaz *istihsan*. Bahkan Imam Syafi'i sebagai ulama yang pertama kali menentang metode *istihsan* menggunakan lafaz *istihsan*. Namun demikian, ketika lafaz ''*ahsan* dan *ahsanah"* dalam al-Qur'an, diartikulasi dengan *manahij ijtihad* (metode ijtihad) maka disinilah mula lahir konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i bahkan berimplikasi kepada pengikut kedua-dua Imam tersebut. Dalam pada itu konflik mengenai *istihsan* semakin dahsyat, sampailah pada klimaknya Imam Syafi'i mengharamkan dan membatalkan. bahkan Imam Ibn Hazm dalam madhhab Daud Dzahiri menggunakan bahasa ekstremis, yaitu kufur bagi orang yang menggunakan metode *istihsan*. Padahal metode *istihsan* Imam Abu Hanifah berdasarkan *masadir al-ahkam al-muttafaq* (sumber hukum yang disepakati ulama). Dalam kajian ini didapati bahwa perbedaan itu hanya sekadar nama saja. Buktinya, mazhab Hanafi menafsirkan lafaz *ahsanah* adalah metode *istihsan*, sedangkan mazhab Syafi'i mengertikan *qiyas*, tetapi substansinya sama saja yaitu kembali pada al-Qur'an, al-Hadits dan ijmak. Perbedaannya, di kalangan mazhab Hanafi dalam hal mengeksplorasi hukum yang terkandung dalam al-Qur'an, al-Hadits dan al-Ijma' adalah melalui teori *istihsan*, sedangkan mazhab Syafi'i

melalui metode *qiyas*, kedua-duanya merupakan metode berijtihad. Sungguhpun demikian, Imam Abu Hanifah menggunakan metode *istihsan* di saat teori *qiyas* tidak memenuhi harapan syarak, sedangkan Imam Syafi'i berpandangan metode *qiyas* adalah satu-satunya metode ijtihad. Metode *istihsan* yang diformulasikan Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya ketika mereka menghadapi berbagai persoalan baru karena jika menggunakan pendekatan konvensional (*qiyas* atau dalil umum) dipandang tidak akan memberikan kemaslahatan dan juga tidak memenuhi harapan syarak. Dalam keadaan demikian, metode *istihsan* sebagai alternatif terbaik untuk dijadikan metode ijtihad.

- Kerangka berfikir yang dirumuskan Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbat al-ahkam* hanya menggunakan medode *qiyas* adalah melalui pendekatan literal. Pembahasan tentang lafaz dengan ukuran yang demikian luas merupakan indikasi penting betapa *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i sangat menekankan teks dan mengejawantahkan konteks. Teori deduktif dipakai sebagai pijakan dalam rangka membangun kaedah *usul al-fiqh*. Dengan kaedah ini memberikan dukungan sepenuhnya terhadap pemahaman teks nas dan menafikan pemahaman konteks. Hal ini nampak kurang strategik dalam pengembangan teori *usul al-fiqh* di era moderen. Begitu pula ulama Hanafi kadang kala tidak konsisten (*thabit*) dari aspek *tatbiq al-qa'idah* (penerapan kaedah) terhadap pendiriannya, rumusan metode *usul al-fiqh* dari hasil ijtihad Imam Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya, semata-mata untuk mempertahankan hasil keputusan fiqh mazhabnya. Ketika terjadi pertentangan antara fiqh mazhab Hanafi dengan rumusan kaedah yang dibina, ulama Hanafi mengubahsuai kaedah untuk menjustifikasi pendapat Imam mereka. Selanjutnya, penolakan Imam Syafi'i terhadap metode *istihsan* karena metode yang diformulasikan Imam Abu Hanifah dan dikembangkan oleh kedua-dua muridnya Abu Yusuf dan Muhammad b. Abu Hasan al-Syaybani belum dirumuskan secara sistematik dan akademik. Dimana posisi akal sebagai berometer untuk menentukan kebenaran teks nas terhadap realitas sosial, maka perkara itu akan melahirkan perbedaan pengertian *istihsan* dan perbedaan dalam merumuskan pengertian *istihsan* di kalangan

pengikutnya. Dengan demikian Imam Syafi'i beranggapan bahwa metode *istihsan* hanya berdasarkan pada logika semata-mata dan dapat dilakukan oleh siapapun meskipun tidak mempunyai kapabelitas berijtihad. Oleh sebab itu Imam Syafi'i menolak dengan bahasa konfrontatif 'mengharamkan dan membatalkan' melalui ucapannya ''*man istahsana faqad syarra'a''.* Ketika ulama Hanafi melihat antitesis yang dikemukakan Imam Syafi'i terhadap tesis Imam Abu Hanifah dengan bahasa kontroversi, mereka merumuskan definisi istihsan sambil menjelaskan maksudnya dan menolak pemikiran Imam Syafi'i, seperti ungkapan; Imam al-Jassas ulama madzhab Hanafi; ''sebenarnya Imam Syafi'i itu tidak mengerti maksud *istihsan*, apabila mengerti hakikat erti *istihsan* yang sebenar tentu tidak akan berbicara seperti itu. Lebih-lebih lagi pembelaan yang dilakukan Imam Ghazali, dengan ungkapan ''Imam Syafi'i mengharamkan metode *istihsan* sebelum mengerti itu perkara mustahil." Semenjak itu, adanya konflik dan perbedaan pemikiran berterusan dan memberikan implikasi terhadap para pengikut dan mazhabnyam samai memasuki eriode tagnologi dan globalisasi.

- Meskipun kerangka berfikir Imam Abu Hanifah melalui metode *istihsan* berbeda dengan kerangka berfikir Imam Syafi'i dengan metode *qiyas*, tetapi ijtihad kedua-duanya terdapat relevansi dengan ijtihad Nabi Muhammad SAW. Misalnya dalam peristiwa ''melepaskan tawanan perang,'' atau ''membunuh semua tawanan perang.'' Didapati dalam peristiwa tersebut, Nabi lebih memilih untuk melepaskan tawanan perang Badar, dengan harapan tawanan perang dapat dimanfaatkan mengajar anak orang-orang mukmin, selain mendapatkan tebusan berupa wang untuk dijadikan dana dalam perjuangan. Ternyata Nabi ditegur oleh Allah melalui firman-Nya seperti yang disebut dalam Surah al-Anfal (8): 67, yaitu supaya membunuh semua tawanan perang dengan pertimbangan maslahat. Perkara tersebut di atas menurut teori Imam Abu Hanifah , adalah dua *qiyas* yang berlawanan. *qiyas* yang pertama; *jalli* (jelas) tetapi d*a'if* (lemah) pengaruhnya. Inilah yang disebut dengan *qiyas*. Sedangkan yang kedua; *khafi* (samar) tetapi kuat pengaruhnya, yang kemudian dinamakan *istihsan*, yakni *qiyas mustahsan*. Dalam perkara ini terbukti bahwa yang diutamakan adalah pengaruhnya

(*atharnya*) sesuai dengan tujuan syarak, *(maqasid al-syar'i)* bukan samar atau jelas sifatnya. Dalam pada itu, Nabi Muhammad juga menggunakan ijtihad dengan *qiyas* ketika seorang perempuan bernama al-Jariyyah al-Khath'amiyyah datang kepada Nabi sambil bertanya tentang ayahnya yang semasa hidup belum sempat melakukan ibadah haji karena sudah tua, dan persoalan pengaduhan antara suami isteri yang melahirkan anak kulitnya berwarna hitam. Dalam persoalan ini, Nabi Muhammad melakukan ijtihad dengan menganalogikan hutang kepada Allah dengan hutang kepada manusia, atau menganalogikan warna anaknya dengan anak unta. Unsur persamaan menjadi sandaran, antara hukum asal dan *furu'* menjadi tunggal, karena makna dan tujuan hukum *furu'* sudah tercakup dalam kandungan hukum asal, atau kandungan hukum *furu'* sudah merupakan bagian daripada pengertian hukum asal. *Manhaj al-fikri* (metode berfikr) tersebut dikembangkan oleh Imam Syafi'i dengan nama metode *qiyas* dengan menentukan kesamaan hukum suatu perkara, karena ada kesamaan dalam *'illat*-nya (sebabnya) melalui pendekatan rasional sesuai dengan prinsip-prinsip *syillogisme*. Lantaran itu didapati fenomena dua tipologi pemikiran oleh Nabi Muhammad, selepas itu menjadi ikutan oleh para sahabatnya dan para tabi'in dalam melakukan ijtihad. Kemudian diamalkan Imam Abu Hanifah dengan teori *istihsan* dan dirumuskan Imam Syafi'i dengan teori *qiyas*. Walaupun begitu Imam Syafi'i menjadikan teori *qiyas* sebagai satu-satunya *manhij al-istinbat* dan menafikan metode ijtihad yang lain. Maka impaknya akan memberi kesan hukum Islam bersifat kaku. Sebelum itu, telah berkembang pemikiran Imam Abu Hanifah yang bersifat sederhana yaitu masih tetap menggunakan teori *qiyas* namun apabila teori *qiyas* dipandang berlawanan dengan *maqasid al-syar'iyyah*, maka Imam Abu Hanifah meninggalkan *qiyas* menggunakan teori *istihsan* sebagai bentuk "konstruksi yang menguntungkan" atau "pilihan hukum" dengan menjadikan akal sebagai pisau analisis terhadap kesesuaian nas.

- Imam Abu Hanifah dalam melakukan *istinbat* hukum dengan metode *istihsan*, berlawanan dengan Imam Syafi'i yang tetap konsisten menggunakan metode *qiyas*. Pola pemikiran Imam Abu Hanifah lebih

mengutamakanl fenomena dan realitassosial untuk akal memikirkan dan menganalisisnya, baru kemudian mengambil wahyu sebagai rujukan dalam penggalian hukum, wahyu sebagai sumber hukum yang harus tetap digali dengan alat yang tidak berada di dalamnya, tetapi di luar wahyu itu sendiri, akal untuk menentukan relevansi teks nas dan sebagai barometer kebenaran untuk diimplementasikan. Dengan begitu, dianggap lebih objektif karena pisau analisisnya di luar sumber dan objek kajian. Kerja sama antara realitassosial, wahyu, dan akal inilah didapati boleh menghasilkan produk-produk hukum yang mengandung maslahat dan keadilan. Dalam pada itu, Imam Syafi'i dengan metode *qiyas* dalam memformulasikan hukum Islam. Posisi akal dalam metodologi pembentukan hukum amatlah kecil, karena hanya sebagai penyambung peristiwa tertentu dan menyamakan subjeknya yang terdapat dalam wahyu. Sedangkan wahyu sebagai objek dan sekaligus sebagai instrumen dalam formulasi hukum. Ianya sebenarnya belum boleh dianggap sebagai kompromi daripada dua kecenderungan penggunaan wahyu dan akal dalam undang-undang Islam, sebab masih secara mutlak menggunakan wahyu dan tidak menempatkan kemampuan sebenar akal. Oleh itu konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i dalam melakukan *istinbat al-ahkam* tidak hanya wacana pemikiran tetapi perbedaan itu sangat fundamental. Justeru produk hukum yang dihasilkan akan terjadi *ikhtilaf* (berbeda), dan *i‘tirad*. (pertentangan) Sungguhpun demikian, apabila Imam Syafi’i keluar daripada kerangka teori *qiyas* dengan menggunakan teorinya yang lain, yaitu *takhsisi, istithna’, naskh mansukh*, maka pemikirannya terjadi titik temu dengan pemikiran Imam Abu Hanifah, sehingga produk hukumnya tidak terjadi perbedaan. Hal ini karena metode *istihsan bi al-nass, istihsan* bi *al-ijma‘* dan *istihsan* bi *al-darurah* merupakan sebuah nama daripada bentuk *istihsan* yang melalui perpindahan dari *qiyas* kepada dalil nas, ijmak dan *darurah*, karena teori *istihsan* yang diamalkan Imam Abu Hanifah , secara makna adalah teori yang diamalkan Imam Syafi’i, begitu pula teori yang diamalkan Imam Syafi’i adalah teori *istihsan* menurut Imam Abu Hanifah .

- Dalam sejarah perkembangan metodelogi hukum Islam, konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi’i tentang metode *istihsan*

memberikan implikasi lahirnya tiga periode sejarah. *Pertama*; period kejayaan Islam (tahun 150-350 H.) telah melahirkan pelbagai disiplin ilmu dan keberhasilan era Khalifah Bani Abbasiyyah menguasai peradaban dunia tidak hanya di negara Arab tetapi sampai lintas benua. Lebih-lebih lagi Iraq sebagai pusat tamadunnya dan kerangka berfikir Imam Abu Hanifah yaitu *istihsan* sebagai ikonnya. *Kedua*, lahir gerakan penterjemahan terhadap pemikiran imam *madhahib al-arba'ah* dan meringkas karya-karya mereka secara teoritik, sistematik dan akademik, merupakan suatu fasa taqlid, sejak pertengahan abad ke-3 H., bertepatan setelah terbina *al-madhahib al-arba'ah* sampai pada pertengahan abad ke-7 H. (650 H). *Ketiga*, gerakan penggabungan daripada teori induktif dan deduktif yang ditandai dengan Abad Kebangkitan (Period Pembukuan) mengalami fasa kematangan pada peringkat klimaksnya, baik dalam perkembangan metodologi hukum Islam atau pengkodifikan hukum Islam. Tambahan pula, perkembangan kerangka berfikir dan undang-undang rasmi di beberapa negara hingga ke hari ini tidak terlepas daripada pengaruh kedua-dua imam tersebut. Jadi, *manahij istinbat* Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i bagaikan dua sayap untuk mengawal perjalanan tamadun Islam menuju terbentuknya suatu tatanan bangsa *baldatun tayyibatun wa rabb ghafur.*

- Proses berlangsungnya globalisasi membuat ruang dunia menjadi semakin dekat. Berbagai peistiawa di belahan dunia dapat disaksikan melalui tayangan televisi dan internet. Hal itu memberikan pengaruh perubahan kehidupan manusia di segala aspek kehidupan. Namun hubungan antara ideologi, budaya, politik dan agama, tidak serta merta wajah dunia menjadi seragam. Konflik dan benturan semakin dasyat, terjadi antara negara-negara Barat dengan Timur, Utara dengan Selatan negara maju dengan negara berkembang. Implikasi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dan adanya kepentingan politik yang memberikan pengaruh konflik pemikiran antara libralisme dengan radikalisme, rasionalisme dengan fanatisme. Dalam pada itu, polarisasi yang berlabel Islam dengan barat masih akan bertahan lama dan akan melahirkan benturan fisik yang lebih dasyat lagi. Apabila tidak ada upaya untuk menciptakan nuansa yang harmonis, kemungkinan-kemungkinan tersebut di atas akan terjadi. Karena itu, dibutuhkan adanya *manhaj al-fikri* baru. Dengan demikian muncul gagasan-

gagasan baru sebagai konsekwensi logis, dalam dunia pemikiran beberapa tokoh kontemporer yang mewarnai era global, di antaranya adalah Muhammad Abid al-Jabiri Hassan Hanafi Abdullah Ahmad An-Na'im, Mohammed Arkoun Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi. Mereka mempunyai tipologi pemikiran dan *manhaj al-fikr* berbeda-beda. Ada yang melakukan rekonstruksi atau dekonstruksi. Perbedaan ini dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan, kapasitas intelektual, geografis, politik, budaya, ekonomi dan lain-lain. Berbagai tipologi pemikian dan metodologi yang mereka bangun sesungguhnya tidak lepas dari konflik pemikiran Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i. Karena kedua pemikiran tersebut sebagai mata rantai dari pemikiran Tabi'in para sahabat dan Nabi Muhammad dengan perkembangan pemikiran setelah mujtahid. Dis amping itu juga kedua pemikiran tersebut mempengarui perkembangan pemikiran di jagad raya dan juga terjadinya benturan pemikiran di kalangan mazhab-mazhab fiqh dan usul fiqh.

- Sejak mengalami kekalahan perang melawan israel tahun 1967, bangsa Arab mulai mengubah cara pandang terhadap persoalan sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dialami bangsa Arab ini begitu menghentak dan sekaligus membangunkan bangsa Arab dari keterpurukan yang dialaminya selama ini. Bangsa ini seperti pernah dikemukakan Issa J. Boullata—sadar akan dirinya dan berupaya melakukan kritik diri[885]. Dari situ terungkap, bahwa diantara sebab-sebab kekalahan itu adalah masalah cara pandang masyarakat Arab terhadap budayanya sendiri serta pada capaian modernitas. Karena itulah pertanyaan yang mereka ajukan dalam soal ini adalah bagaimana bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas, posmodernisme dan neo libralisme. Atau dalam abad sekarang pertarungan yang di istilakan dengan kiri Islam di satu sisi dengan tuntutan tradisi di sisi lain? Tradisi dan modernitas menjadi wacana sentral yang dibicarakan. Kondisi demikian mengakibatkan sikap bangsa Arab—terutama kalangan intelektual—terbelah menjadi beberapa bagian. Menurut Fadzlu Rahman pemikiran kontemporer (pasca '67) tentang tradisi dan modernitas terbagi

[885] Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990), hlm. x Dan wacana kritik diri ini kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana ilmiah akademis. Langkah yang dilakukan adalah *tafsir al-'azmah* (menjelaskan sebab-sebab kekalahan).).

menjadi dua bagian, Modernisme dan New Modernism. Tapi dalam hal ini, penulis membagi beberapa istilah, yakni Modernis Klasik, modernis konservatif, modernis Akomodatif, new modernis, dan revivalis, (reformis dan modernis). Ada tiga tipologi pemikiran yang umum di sini, ***pertama,*** tipologi transformatik; tipe pemikiran yang pertama ini secara radikal menawarkan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari tradisionalis-patriarkial menuju masyarakat rasional dan ilmiah. Bagi kalangan ini, cara pandang terhadap agama yang berkecenderungan mistis harus ditolak, karena hal itu tidak didasarkan atas nalar praktis. Di samping itu mereka juga memandang tradisi sebagai masa lalu yang tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan. ***Kedua,*** tipologi reformistik. Yang hendak digarap kelompok ini adalah reformasi dengan cara menafsirkan kembali teks Al-Qur'an dan Hadis guna memperoleh pemahaman yang baru dan relevan dengan tuntutan zaman. Secara lebih spesifik, kecenderungan kelompok ini terbagi bagi menjadi dua: (A) Para pemikir yang memakai metode-pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dalam perspektif pembangunan kembali. Artinya, tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. **(B)** Para pemikiran yang menggunakan metode pendekatan dekonstruktif; model dekonstruktif ini diusung dari aliran filsafat post-strukturalis Perancis. Dua kecenderungan tipe reformistik-rekonstruktif dan reformistik-dekonstruktif ini mempunyai *concern* dan cita-cita yang sama, hanya berbeda pada pendekatan dan *treatment of the problem* saja. Keunggulan tipe kedua ini adalah pada *concern* dan teguhnya pada tradisi (*turas*) yang menurut mereka tetap relevan untuk dibaca, diinterpretasikan dan dipahami dalam standar modernitas. ***Ketiga,*** tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, karenanya unsur-unsur asing tidak mendapat tempat pada kalangan ini. Mereka menyeru kembali kepada keaslian Islam yang dipraktekkan Nabi dan keempat khalifahnya.

- Berbagai tipologi di atas apabila ditarik benang merah sesungguhnya tidak lepas dari nalar klasik, yang merupakan impliksai pertarungan *manhaj al-fikr*

Imam Abu Hanifah dengan *manhaj al-fikr* Imam Syafi'i. Tipologi transformatik; identik dengan kerangka berfikirnya Imam Abu Hanifah, hanya saja tipe pemikiran tersebut bersifat radikal liberal dan tidak memiliki rumusan yang jelas aliran ini yang berbeda dengan Imam Syafi'i. Tipologi reformistik-rekonstruksi bagian dari pemikiran Hassan Hanafi dan reformistik dekonstruksi pemikiran Mohammed Arkoun. Kedua-dua pemikiran tersebut tidak hanya terjadi relevansi dengan *manhaj al-fikr* Hassan Hanafi namun pada dasarnya adalah *manhaj istihsan* Imam Abu Hanifah. Hanya saja rasionalitas Hassan Hanafi bercorak revolosioner dan ofensip terhadap dunia Barat. Karena itu patut kiranya Hassn Hanafi disebut sebagai reformis libral atau reformis modernis liberal[886]atau neo modernis (menurut istilah Fadzlu al-Rahman) yang meneruskan gerakan al-Afgani (1838-1896) pendiri gerakan Islam moderen yang melawan gerakan imperialisme Barat dan untuk mempersatukan dunia Islam. Sedangkan antara Mohammed Arkoun dengan Imam Abu Hanifah bersifat defensif, tidak melakukan perlawanan terhadap peradaban yang berkembang pada saat itu (peradaban Barat), tetapi mengakomodir dari berbagai peradaban untuk merumuskan metode baru.sebagai media untuk menggali nilai-nilai turath. Dalam tradisi hukum Barat disebut '*'equity*''(konsep keadilan alami) yang dengan itu, menunjukan fleksibilitas metode istihsan, sehingga tidak hanya dipakai metode ilmu Hukum Islam tetapi dunia Barat juga menerima sebagai suatu teori ilmu Hukum. Dari sis lain Imam Abu Hanifah berbeda dengan Mohammed Arkoun dalam mensikapi metode klasik (*manhaj al-turath*) dengan metode *DEKONSTRUKSI*, padahal Imama Abu Hanifah pengambilan dasar ijtihad tetap berefrensi terhadap *masadir al-ahkam al-muttafaq 'alaihi* (al-Qur'an al-Hadith Ijma') disamping kesepakatan masyarakat pada periode itu. Ciri **utama** tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna. Pandangan ini bermuara dari golongan mazhab

---

[886]Perbedaan liberalnya Imam Abu Hanifah dengan Hasan Hanafi, Liberalnya Imam Abu Hanifah menjadikan akl sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimlimintasikan dengan tidak meninggalkan peradaban yang berkembang ada saat itu, meskiun dari kalangan non Islam. Sedangkan liberalnya Hasan Hanafi menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menganalisis manhaj klasik dan motede Barat yang nantinya untuk melakukan perlawanan pada Barat. Modernis liberal dalam dunia Arab Islam tidak dapat diartikan moderen semata-mata bahwa mereka liberal-modernis Barat, latar belakang mereka Islam, dengan demikian mereka liberal-modernis Islam.

Daud al-Zahiri didirikan seorang ulama bernama Daud b. Ali al-Asfihani (202 H. w. 270 H) yang lebih terkenal dengan sebutan Abi Sulaiman al-Zahiri. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam Syafi'i. Namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, yaitu aliran pemikiran yang memahami teks nas secara zahirnya ayat (formalistik). Aliran ini kemudian disebut aliran *Daud al-Zahiri*. Golongan ini disebut aliran radikalisme atau konserfatisme. Dengan demikian pertarungan pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i melahirkan pertarungan radikalisme dengan liberalisme. Hal ini masih berlaku sehinggapada saat sekarang

Implikasi konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dengan Imam Syafi'i dan adanya kepentingan politik menciptakan pengaruh konflik pemikiran tersendiri antara libralisme dengan radikalisme, rasionalisme dengan fanatisme. Dalam pada itu, polarisasi yang berlabel Islam dengan Barat masih akan bertahan lama dan akan melahirkan benturan fisik yang lebih dasyat lagi apabila tidak ada upaya menciptakan hubungan dan nuansa yang harmonis. Demi menghindari kemungkinan-kemungkinan tersebut di atas maka perlu adanya *manhaj al-fikri*, metode berfikir yang baru. Dari situlah kemudian

Penutup

Penggunaan metode *istihsan* yang dilakukan Imam Abu Hanifah dalam melakuakn *istinbat* hukum berlawanan dengan Imam Syafi'i yang secara teguh dan konsisten menggunakan metode *qiyas*. Pola pemikiran dan metode yang dikembangkan Imam Abu Hanifah dalam melakukan *istinbath* hukum cenderung lebih memertimbangkan realitas sosial sehingga akal bisa menganalisisnya secara maksimal. Baru kemudian seteleh itu wahyu dijadikan rujukan dalam penggalian hukum; wahyu dalam hal ini merupakan sumber hukum yang harus tetap digali dengan alat yang tidak berada di dalamnya, tetapi di luar wahyu itu sendiri, yakni akal. Akal berfungsi menentukan relevansi teks dan sebagai barometer kebenaran untuk diimplementasikan, karena terdapat hubungan koordinatif di antara keduanya. Penggalian teks dengan cara demikian dianggap lebih objektif karena pisau analisis berada di luar sumber dan objek kajian. Kolaborasi antara realitas

sosial, wahyu, dan akal inilah yang bisa menghasilkan produk-produk hukum yang mengandung maslahat dan keadilan.

Imam Syafi'i, di lain pihak, yang menggunakan metode *qiyas* dalam memformulasikan hukum Islam sebenarnya belum bisa dikatakan telah menggunakan akal secara maksimal. Posisi akal dalam metodologi pembentukan hukum amatlah kecil porsinya, karena akal berperan hanya sebagai penyambung teks-teks tertentu dan menyamakan materi yang terdapat dalam wahyu. Wahyu dalam hal ini dijadikan sebagai objek dan sekaligus instrumen dalam memformulasikan hukum. Karena itu, metode ini sebenarnya belum bisa dianggap sebagai kompromi dari dua kecenderungan penggunaan wahyu dan akal dalam jurisprudensi Islam, sebab masih menggunakan wahyu secara "absolut" dan tidak menempatkan kemampuan akal secara benar dan proporsional. Konflik pemikiran antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam melakukan *istinbath al-ahkam*, dengan demikian, tidak dianggap sebagai wacana pemikiran *an sich*, tetapi signifikasni dan perbedaan yang sangat fundamental. Dari situlah muncul *ikhtilaf* (berbeda), dan *i'tirad* (kontradektif) pada produk hukum yang dihasilkan.

6.2 Saranan Dan Cadangan

Setelah penulis menyelesaikan seluruh rangkaian penyelidikan serta penulisan buku ini, penulis menyarankan beberapa hal yang ada hubungkait dengan kajian ini terhadap pelbagai institusi, baik institusi negara mahupun swasta, untuk memberikan dukungan, baik moral mahupun material, kepada pembaca, pengkaji yang mempunyai kelayakan dalam bidang metodologi hukum Islam, sehingga mereka mampu merealisasikan beberapa hal yang perlu diupayakan sebagai berikut.

Kritikan dan Harapan

i. Kajian dalam tesis ini merupakan hasil penyelidikan kepustakaan dengan kelebihan dan kekurangan yang dimiliki. Sebagai hasil kajian

akademik, tentu buku ini tidak mempunyai nilai kebenaran secara mutlak. Sebaliknya apa yang dicapai daripada hasil kajian dalam buku ini bersifat nisbi. Oleh itu kritikan daripada para pembaca sangatlah dialu-alukan demi pengembangan wacana keilmuan lebih lanjut, khususnya dalam bidang metodologi hukum Islam untuk mengeksplorasi khazanah keilmuan dalam teks suci.

ii. Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tentang metodologi hukum Islam telah mengilhami muncul pelbagai polemik pemikiran perkembangan hukum Islam di seluruh dunia sehingga melahirkan pelbagai mazhab yang semakin memanaskan pergolakan pemikiran sampai pada peringkat saling membidas secara tajam antara pengikutnya. Padahal apabila dikaji secara mendalam kedua-dua pemikiran itu adalah sebagai khazanah keilmuan yang saling melengkapi. Lantaran itu, digalakkan kepada sesiapa yang mempunyai kelayakan dalam bidang metodologi hukum Islam untuk melakukan kajian secara mendalam agar mampu merumuskan teori baru untuk perkembangan metodologi hukum Islam.

iii. Meningkatkan kajian tentang metode hukum Islam daripada pelbagai mazhab serta penggalian hukum hakam daripada teks suci tetap dilestarikan, dikembangkan dan dioptimumkan. Hal ini memandangkan sumber-sumber primer Islam sudah tidak akan turun kembali setelah wafatnya Rasulullah. Sedangkan fenomena hidup berkembang semakin pantas, peristiwa-peristiwa hukum akan muncul seiring dengan perkembangan peradaban manusia sejagat. Dengan demikian diharapkan pengembangan metode hukum Islam terus subur sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahun dan teknologi serta sejalan dengan Iman dan Taqwa di era moden.

iv. Pada era globalisasi, kehidupan manusia semakin berkembang dan semakin mencabar. Permasalahan harus dihadapi umat Islam khususnya para ahli metodologi hukum Islam untuk memberikan jawapan dan penyelesaian sesuai dengan harapan Islam. Kalau hanya mendahulukan pendekatan dengan cara melihat hasil ketetapan hukum ulama terdahulu atau menggunakan metode umum (konvensional) yang digunakan oleh ulama dahulu dirasa sudah tidak relevan, maka

para mujtahid harus mampu menemukan pendekatan alternatif di luar pendekatan lama, meskipun dengan berat hati untuk meninggalkan pendekatan lama yang selama ini sudah mengakar di kalangan masyarakat dan dipertahankan secara setia. Justeru, kecenderungan untuk menggunakan metode *istihsan* akan semakin kuat, karena ada tuntutan kehidupan yang semakin menantaang, antaranya :

Masalah Zakat

Ketetapan hukum yang dikemukakan dalam kitab-kitab fiqh klasik lebih banyak berbicara tentang sektor pertanian dan sedikit sekali membincangkan masalah perkhidmatan dan produksi. Padahal saat ini perkembangan sektor perkhidmatan dan produksi lebih pesat. Kalau menghadapi perkembangan ekonomi sekarang dan yang akan datang—khususnya menyangkut zakat--hanya pendekatan lama dalam merumuskan ketentuan hukum, maka kedudukan zakat sudah tidak efektif lagi. Sektor pertanian semakin berkurangan dalam perekonomian suatu negara. Sedangkan pihak yang mengharapkan bantuan melalui penghimpunan dana sosial melalui zakat semakin banyak. Perkhidmatan, deposito wang dalam bank, pabrik yang besar dan lain-lain yang sejenisnya sampai saat ini belum dioptimumkan oleh negara-negara Islam. Hal ini kalau masih menggunakan pendekatan konvensional (*qiyas* atau kaedah lama atau kaedah umum) tentu tidak akan menyelesaikan pelbagai persoalan. Jadi, diperlukan paradigma baru menggunakan metode *istihsan*, dengan menafsirkan teks nas surah al-Baqarah (2) : 264. Di dalam surah ini terkandung sektor profesion dan perkhidmatan.

Selanjutnya, hal yang masih perlu diberi perhatian seperti koropsi**,** bunga deposit wang, perjudian di negara-negara Islam (Indonesia, Malaysia dan lain-lain), perkahwinan antara agama, perkahwinan *misyar*, perkahwinan antara golongan *khuntha* (manusia yang mempunyai dua alat kelamin) dan lain-lain.

Bidang Penerangan

Seruan kepada dunia Islam, baik secara individu atau melalui institusi, secara nasional mahupun international, yang melibatkan berbagai negara di bawah kekuasaan OIC dan melibatkan pelbagai ulama terkumpul dalam ICIS (*International Conferance Of Islamic Scholar*) yang mempunyai kekuatan secara international, untuk mengambil berat dan menumpukan perhatian secara serius dalam perkara ini, agar memaklumkan kepada penganut pelbagai mazhab dalam dunia Islam, bahwa perbedaan pemikiran tentang metodologi hukum Islam antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i adalah perbedaan yang melahirkan rahmat bukan melahirkan '*adhab*, dan juga harus tertanam *ittifaq* berikhtilaf (sepakat berbeda pendapat). Dalam pada itu diharapkan para pakar ahli metodologi hukum Islam dengan kerjasama pelbagai institusi baik secara nasional mahupun internasional, swasta mahupun kerajaan, untuk menjadikan metodologi hukum Islam yang dibangun oleh kedua-dua imam tersebut yang saling melengkapi, dan juga perlu melakukan rekonstruksi *al-muhafazatu 'ala al-Qadimi al-Salih wa al-Ijad bi al-Jadid al-Aslah* (menjaga karya metodologi ulama terdahulu yang baik dan menciptakan metodologi baru yang lebih baik). Dengan harapan agar dapat melakukan *istinbat* hukum yang terkandung dalam teks suci dan dapat diimplementasikan dalam kehidupan moden untuk menyetarakan faham pluralisme, merumuskan solosi ditengah terjadinya benturan radikalisme dan liberalisme sehingga tercipta sebuah kehidupan yang harmoni secara international sesuai visi dan misi Islam.

Bidang Teknik

Latihan khas diberikan kepada calon yang mempunyai keahlian dalam bidang metodologi hukum Islam dan juga mengadakan seminar untuk mencari formula baru metodologi hukum Islam dalam menghadapi era moden melalui pelbagai institusi sama ada swasta mahupun kerajaan baik secara nasional mahupun internasional dengan melibatkan pelbagai negara Islam yang di bawah kekuasaan OIC, dan juga melibatkan para ulama dunia yang terhimpun dalam ICIS.

Daftar Pustaka

Noel J Coulson, (1989), *Conflicts And Tensions In Islamic Jurisprodence*, London: The University Of Chicago.

Amin A. (1965), *Fajar al-Islam*, c. 10, Sulaiman Mar'i Singapura, Kota Kinabalu, Penang.

Subhi Muhammad Mahmasani,(t.t.), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, Damsyiq: Dar al-Kasysyaf.

Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, T.T.P., T.P.

'Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatuh al-'Ammah.*

Abd al-Wahab b. Khalaf, (1985). Penterjemah Yusouf Zaki Yakub, Kelantan Kota Baru: Dian Dar al-Na'in.

Abdul Wahab Khallaf (1985), *Mengenal Sejarah Perundangan Islam*, penterjemah Yusoff Zaky Yacob, Kota Bharu: Dian Darunaim.

al-Sya'rani (t.t.), *al-Mizan al-Kubra*, Kaherah: TP.

Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990).

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407 H), *Usul al-Fiqh al-Islami fi al-Muqaddimah.*

Abi Ishaq al-Syatibi (t.t.), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, *(Tahqiq Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid)*, j. 3.

Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1980-1400), *al-Umm*, Kitab Ibtal al-*Istihsan*, Beirut: Dar al-Fikr, j.

Abi Ishaq al-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, (tahqiq, Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid), j. 4 Beirut: Maktabah al-Asriyyah.

Muhammad b. Idris al-Syafi'i (1990-1410 H), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr.

Abdullahi Ahmed al-Na'im, (1990) *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights dan International Law*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin (ter.), c. 2, Yogyakarta, LkiS.

Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi (tahqiq Abu al-Wafa al-Afghani*, 4 juz, Beirut: Dar al-Ma'arif al-Nu'maniyyah.

'Abd al-Karim Zaydan (1987-1407 H), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, c. 2, Baghdad: Jami'ah Baghdad.

'Ala' al-Din 'Abd al-'Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar 'an Usul fakhr al-Islami al-Bazdawi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, T.T.P.: T.P.

Muhammad Yusuf Musa (1958), *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabi.

Ahmad b. Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Fusul fi al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abi Zayd ‘Abd Allah b. ‘Umar al-Dabbusi (2001-1421), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. .

Abi Ishaq al-Syatibi (t.t.), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, “Bi qalam, al-Syaykh ‘Abd Allah al-Diraz,” j. 4, Beirut: Maktabah al-Asriyyah.

Abi Ishaq al-Syatibi (965 M). Tahqiq Muhammad Muhy al-Din ‘Abd al-Hamid, j. 3, *bi Maydan al-Azhar.*

Muhammad Taqi al-Hakim (t.t.), *Usul al-‘Ammah li al-Fiqh al-Muqarran Madkhal ila Dirasah al-Muqarran*, T.T.P.: T.P.

Badran Abu al-‘Ain Badran, 1(965), *Usul Fiqh*, T.T.P.: Dar al-Ma’arif.

‘Abd Allah b. ‘Abd al-Mahasin al-Turki (1998-1419), *Usul Madhhab al-Imam Ahmad Dirasah Usuliyyah Muqarin,* Beirut: Muassasah al-Risalah, Cet. II.

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islamiyyah fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adillatu al-Ahkam wa Qawa'id al-istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri’ al-Islami Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha,* c. 2, Damsyiq: Dar al-Qalam.

Muhammad Abu Zahrah (1991), *Abu Hanifah: Hayatuh wa ‘Asruh wa Arahu wa Fiqh,* Kaherah: Dar al-Fikr al-‘Arabi.

Muhammad al-Hudari Bik, (t.t), *Tarikh al-Tasyri’ al-Islami*, Surabaya:al-Hidayah.

Khalifah Ba Bakar al-Basan,(1997-1418), *al-Ijtihad bi al-Ara’yi fi Madrasah al-Hijaz al-Fiqhiyyah,* Qahirah:Maktabah al-Zahra’.

Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta‘liq Dr. Rafiq al-‘Ajam*), j. 2, Beirut: Dar al-Ma‘arif.

Taha Jabir al-‘Alwani (1995-1416 H), *Usul Fiqh al-Islami Manhaj Bahthin wa Ma‘rifah,* T.T.P. al-Ma‘had al-‘Alamiyyah li al-Fikr al-Islami.

Joseph Schacht (1975), *The Origins of Muhammadan Jurisprudance*, London: Oxford University Press.

Muhammad Khudari Bik (1967), Tarikh al-Tasyri‘ al-Islami, Beirut: Dar al-Fikr.

Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H*), al-Mustasfa Min ‘Ilm Usul al-Fiqh,* Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-’Arabiyyah.

Muhammad al-Khudari (2001-1422 H), *Usul al-Fiqh*, Kahirah: Dar al-Hadith.

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islamiyyah fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adillatu al-Ahkam wa Qawa'id al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

‘Abd al-Karim b. ‘Ali b. Muhammad (1999-1520), *al-Khilaf al-Lafz ‘Inda al-Usuliyyin,* C. 2, Riyad: Maktabah al-Rasyid.

Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami,* j. 2, Damsyiq: Dar al-Fikr.

Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (1990 M-1410 H), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr.

Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islami Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha*, c. 2, Damsyiq: Dar al-Qalam.

Muhammad Abu Zahrah (tt)), *Usul al-Fiqh,* T.T.P.:T.P.

Dr. 'Abd al-Whhab Ibrahim Abu Isma'il(1999-142), *Manhajiyah al-Imam Muhammad b. Idris al-Syafi'i,* Bairut: Dar Ibn. Hazm.

Mahmud Hamid 'Uthman Ibn Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam,,* Tahqiq Dr. Muhammad Hamid Uthman, j. 4, Kahirah: Dar al-Hadith.

Manna' al-Qattan,(1409-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Qahirah:Maktabah wahbah.

Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H*), al-Mustasfa Min Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyyah.

Muhammad b. Idris al-Syafi'i, (t.t), *al-Risalah,* T.T.P.: Dar al-Fikr.

Manna' al-Qattan,(1409-1989), Tarikh al-Tasyri' al-Islami, Qahirah:Maktabah wahbah.

Abu Bakr al-Jassas, (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usu.* Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi, (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta'liq Dr. Rafiq al-'Ajam*), Beirut: Dar al-Ma'arif.

Abu Hamid al-Ghazali (1997-1418 H*), al-Mustasfa Min Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyyah.

Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juzuk, 2, C. 2, Beirut: Dar al-Fikr.

'Abd al-Karim Zaydan (1987-1407 H), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Wahbah al-Zuhayli (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, c. 2, Beirut: Dar al-Fikr.

Dr. Feisal Abdul Rauf (2002), *Islam a sacred law. (What Every Muslim Should Know About Syariah*), Malaysia: YADIM.

Abdu al-Rahman i. Doi, (1984-1404 H), *Shari'ah The Islamic Law*, London: First Published.

Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press..

Agus Moh. Najib, (1996), *Sanggahan al-Syafi'i terhadap al-istihsan: Tinjauan Sosio-Historis*, Medan: IAIN, Tesis tidak diterbitkan.

Hamzah al-Nasrati (t.t), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man,* al-Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah.

Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1988-1408 H), *al-Imam al-Syafi'i fi Madhabihi al-Qadim wa al-Jadid,* TTP.TP.

Ta'diyah Syarif al-'Umari (1985-1405), *Ijtihad al-Rasul*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min ‘Ilm al-Usul*, j. 2, Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Harun Nasution (2002), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil. 2, Jakarta: UI Press.

Ahmad Mahmud al-Syafi‘i (1983), *Usul Fiqh al-Islami*, Iskandariyyah: Mu’assasah al-Thaqafah al-Jami‘ah.

‘Abd al-Wahhab Khallaf (t.t.), *‘Ilm Usul al-Fiqh*, T.T.P., T.P.

Taha Jabir al-‘Alwani (1995-1416 H), *Usul Fiqh al-Islami Manhaj Bahth wa Ma‘rifah,* T.T.P. : al-Ma‘had al-‘Alamiyyah li al-Fikr al-Islami.

Adi ‘Abd al-Fattah Husayn al-Syaykh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri‘ al-Islami*, TTP.TP.

Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (t.t.), *al-Risalah*, T.T.P. : Dar al-Fikr, h. 504. dan dalam kitab *al-Umm,* j. 7, Beirut: Dar al-Fikr.

Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press.

Muhammad Sa‘id Syahatah Mansur (1999), *al-Adillah al-‘Aqliyyah wa ‘Alaqatuha bi al-Naqliyyah ‘Inda al-Usuliyyin*, Sudan: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub.

Muhammad Ma‘ruf al-Dawlabi (1960 M/1385 H), *al-Madkhal ila ‘Ilm Usul al-Fiqh*, Lubnan: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.

‘Abd al-Karim Zaydan (1999-1420 H), *al-Madhkhal li Dirasah al-Syari‘ah al-Islamiyyah*, Lubnan: Mu’assah al-Risalah.

Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi*, (*Tahqiq wa ta’liq Dr. Rafiq al-‘Ajam*), j. 1, Beirut: Dar al-Ma‘arif.

Manna’ al-Qatan (1989), Tarikh al-Tasyri’ al-Islami, Qohirah: Maktabah Wahbah.

Hasan Abu Talib (1990), *Tatbiq al-Syari’ah al-Islamiyyah fi bilad al-‘Arabiyyah*, c. 3, Kairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, h. 160. Ahmad Nahrawi ‘Abd al-Salam (1988-1408 H), *al-Imam al-Syafi‘i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, T.T.P., T.P.

Ahmad Nahrawi ‘Abd al-Salam (1988-1408), *al-Imam al- Syafi‘i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, c. I, T.TP., TP.

Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (t.t.), *al-Risalah,* Tahqiq wa Syarh Ahmad Muhammad Syakir, T.TP., Dar al-Fikr.

Abu Bakr Ahmad b. ‘Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. Muqaddimah; Kitab al-Madkhal.

Ahmad al-Sarbasiti, (t.t), *al-A’immah al-Arba’ah Abu Hanifah, Malik, al-Syafi‘i, Ahmad*, T.T.P.: Dar al-Jayli.

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-fiqh*, T.T.P., T.P.

Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Jil. 1, Beirut: Dar al-Fikr.

Abi Muhammad ‘Abd Allah b. Ahmad b. Qudamah (1984 M/1404 H), *Raudah al-Nadir wa Junnah al-Munadir fi Usul al-Fiqh ‘Ala Madhhab al-Imam Ahmad b. Hanbal*, Jil. 1, Riyad: Maktabah al-Rasyid.

Abu Zayd ‘Abd Allah b. ‘Umar al-Dabbusi (t.t.), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh.* Jil. 1, TTP.TP.

Manna’ al-Qattan (1989-1409), *Tarikh al-Tasyri‘ al-Islami*, Kahera: Maktabah Wahbah.

Mustafa al-Khin (2003-1424), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha’*, Lubnan: Mu’assasah al-Risalah.

Muhammad Baltaji (2004-1425), *Manahij al-Tasyri’ al-Islami fi al-Qarni al-Thani al-Hijri*, Kaherah: Dar al-Islam.

Imam Abi Bakr Ahmad ’Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *al-Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, j. 2, Lubnan : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Madhahib Fiqhiyyah*. Damsyiq: Dar al-Fikr.

Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418 H.), *Usul al-Sarakhsi, (Tahqiq wa ta’liq Dr. Rafiq al-‘Ajam*), j. 2, Beirut: Dar al-Ma‘arif.

Muhammad Abi Bakr b. Ahmad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (2001 M/1421 H), *Kitab al-Mabsut, Tahqiqi Muhammad Hasan Isma‘il*, j. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1999-1420), *Manhajiyyat al-Imam Muhammad b. Idris al-* Syafi‘i, Lubnan: Dar Ibn Hazm.

‘Abd al-‘Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997 M/1417 H), *Kasyf al-Asrar ‘an Usul Fakhr al-Islami al-Bazdawi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Sayf al-Din Abi al-Hasan ‘Ali b. Abi ‘Ali b. Muhammad al-Amidi (1967),*al-Ihkam fi Usul al-Ahkam,* j. 1, Kaherah.

Jamal al-Did ‘Abd al-Rahmin al-Asnawi (1345), Nihayah *al-Sul fi Syarh Minhaj al-Usul*, Kaherah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah.

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

Wahbah al-Zuhayli (1977), *Usul al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, j. 1, Beirut: Dar al-Fikr.

Muhammad b. Idris Syafi‘i (1961-1381 H), *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah.

Muhammad b. Idris al-Syafi‘i (1990-1410), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr. j. 7.

Marshall G.S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam,* Chicago: University of Chicago Press, vol. 1, bk, 1.

Ira M. Lapidus (1988), *A History Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, bab 3 dan 4.

Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatih al-‘Ammah,* Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

Liebesny H.J. (1975), *The Law of The Near and Middle East: Reading, Cases, materials*, New York: State University of New York Prees Albany.

Amir ‘Ali (1967), *Mukhtasar Tarikh al-‘Arab,* Beirut: Dar ‘Ilm li al-Malayin.

Muhammad ‘Ali al-Sayis (t.t), *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Maktabah wa Matba’ah Muhammad ‘Ali Sabih wa Awlad.

Mustafa Ahmad Syalabi (1981), *Ta‘lil al-Ahkam*, T.T.P: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyah.

Ahamad Hasan (t.t.), *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup,* Bandung: Pustaka.

Majlis al-‘A’la li Ri’ayah al-Funun wa al-‘Adab wa al-‘Ulum al-Ijtima‘iyyah (t.t.), *Ubu‘ al-Fiqh al-Islami,* Kairo: Costa Thomas.

Joseph Schahct (1977), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press.

Lahmuddin Nasution (2001), *Pembaruan Hukum Islam dalam Madhhab Syafi‘i,* Bandung: Remaja Rosda Karya.

Majdi Fath Sayyid Ibrahim (1418-1998), *Tarikh al-Islam wa al-Muslimin fi al-Asri al-Umawi*, Mesir: Dar al-Sahabat li al-Turath Batanta.

Dr. Mustafa al-Rafi’i (1993) *Tarikh al-Tasyri’ wa al-Qawa’id al-Qanuniyyah wa al-Syar’iyyah*, Lubnan: al-Syirkah al-‘Alamiyyah al-Kitab.

Dr. Mustafa al-Khin, (2003-1423), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyah*.

al-Ghazali, (t.th.), *al-Mustasfa*, J.1.

Dr .Mustafa al-Khin, (2003-14240), Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fnuqaha, c.2, Lubnan: Muassasah al-Risalah.

Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1.

Ibni al-‘Arabi, *al-Tafsil al-Adillah fi al-ahkam al-Qur’an,* j.1,h.185, dan al-Jassas, *Tafsir Ahkam al-Qur’an* j.1.

Dr. Hamad Rizwan Hamad (t.t.), *al-Qaul al-Wajiz fi al-Ahkam mina al-Kitab al-Aziz*, T.T.P.: T.P.

Tirmizi, (t.t), *Sunan al-Turmizi*. Boleh buka, Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1.

Ibnu Musa al-Tirmizi, (1999-1420 H*), Jami' al-Turmizi*, (*Abwab al-Salah An Rasulilllah: Bab al-Jahru bi bismillahi al-Rahman al-Rahim).* C. 1, Riyad: Daar al-Salam.

(Muslim (1988-1408), *Sahih Muslm*, (*kitab al-Assalat*, *Bab Hujjati man qala la Yajharu bi al-Basmalah*), j.1, c.1,Lubnan:Daar al-Fikr.

Abu Daud, Boleh lihat Jami’ li Ahkam al-Qur’an, J.1, h. 20. dan Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1.

Muslim, (t.t), *Sahih al-Muslim*, Muhammad Ali al-Shabuni, (t.t), *Rawa’I al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur’an*, T.TP,. Dar al-Fikr. J.1.

Dr. Hamzah al-Nasyrati, (t.t), *al-Imam al-A’zam Abu Hanifah al-Nu’man*, Kaherah:al-Maktabah al-Qaiyyimah Boleh dilihat Dr. Mustafa al-Khin, (2003-

1424 H), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha,* c.2, Lubnan :Muassasah al-Risalah.

Abu Bakr Ahmad b. ‘Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Abd Allah Ahmed al-Na’im, (1990) *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights dan International Law*, Ahmad Suaedy dan Amiruddin (ter.), c. 2, Yogyakarta, LkiS.

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah fi Tarikh al-Madhahib al-Fiqhiyyah,* T.T.P.: Dar al-Fikr al-‘Arabi.

Muhammad Bultaji (2004-1425), *Manahij al-Tasyri‘ al-Islami*, T.T.P.: Dar al-Salam.

Muhammad ‘Ali al-Sabuni (t.t.), *Safwah al-Tafsir*. j. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abd al-Rahman b. al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuti (1983-1403 H), *al-Dar al-Manthur fi Tafsir al-Ma’thur*, j. 7, c. 2, Lubnan: Dar al-Fikr.

Waliy al-Din Muhammad Salih al-Farfur (t.t.), *al-Madhhab fi Usul al-Madhhab fi al-Muntakhab*. Damsyiq: Maktabah Dar al-Fikr.

Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min ‘Ilm al-Usul*, Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Abi Muhammad ‘Ali b. Ahmad b. Sa‘id b. Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Tahqiq Dr. Mahmud Hamid Uthman, Qahirah: Dar al-Hadith.

‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (541-620 H), *Raudah al-Nazir wa Junnah al-Munazir,* Tahqiq Dr. ‘Abd Allah al-Karim b. ‘Ali b. Muhammad al-Namlah, j. 2, Riyad: Maktabah al-Rusyd

Noel J Coulson (1969), *Conflicts and Tensions In Islamic Jurisprodence*, Chicago: The University Of Chicago Press.

Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *al-Wajiz fi Usul al-Tasyri’ al-Islami*, c. 2, Beirut: Mu’assasah al-Risalah.

Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (2001-1421 H), *Kitab al-Mabsut, Tahqiq Muhammad Hasan Isma‘il*, j. 9, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Ala’u al-Din ‘Abd al-‘Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar ‘an Usul fakhr al-Islami al-Bazdawi,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ahmad Nahrawi ‘Abd al-Salam (1988-1408 H), *al-Imam al-Syafi‘i fi madhhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, T.T.P.T.P.

Wahbah al-Zuhayli (t.t.), *Usul al-Fiqh al-Islami,* Damsyiq: Dar al-Fikr.

Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1980), *al-Mankhul min Ta‘liqah al-Usul*, Beirut: Dar al-Fikr.

‘Abd al-Wahhab Khallaf (1978-1398 H), *‘Ilm Usul al-Fiqh,* TTP.TP.

Muhyi al-Din Abi Zakariyya Yahya b. Syarf al-Nawawi (2001), *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. “Kitab al-Aqdiyah, Bab al-Yamin ‘ala al-Mudda’a ‘alaih,” Tahqiq Ridwan Jami’ Ridwan, Jil. 6, Qahirah: Maktab al-Thaqani.

Muhammad b. Ahmad Badawa al-Dusuqi (1990-1411), *Kifayah al-Muslim fi al-Jam'i Bayna Sahih al-Bukhari wa Muslim. "Kitab al-Saum, Bab al-Sa'im Idha Akala aw Syarb Nasyan*", j. 2, T.T.P: Dar al-Dayan al-Turath

Zakiy al-Din Sya'ban (1971), *Usul al-Fiqh al-Islami*, c. 2, Beirut: Dar al-Kutub.

Abi 'Abd Allah Muhammad b. Isma'il al-Bukhari, (2000-1420), *Sahih al-Bukhari ma'a Kasyf al-Musykil,* "Kitab al-Salam Bab al-Salam fi wazn Ma'lum." Tahqiq Mustafa al-Dhahabi, j. 2, al-Qahirah: Dar al-Hadith.

al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi*, j. 2, Beirut: Dar al-Fkri.

Turmudhi, *Sunan Turmudhi. "Kitab al-Buyu' Bab ma. ja'a fi karahiyah bay' ma laysa 'indahu,* j. 1, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Muhammad Idris al-Syafi'i (1990-1410), *al-Umm*, Lubnan: Dar al-Fikr, h. 105-106.

Muhyi al-Din Abi Zakariyya Yahya b. Syarf al-Nawawi (2001), *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. "Kitab al-Aqdiyah, Bab al-Yamin 'ala al-Mudda'a 'alaih," Tahqiq Ridwan Jami' Ridwan, Jil. 10, Qahirah: Maktab al-Thaqani.

Abi Dawud Sulayman b. al-'Asy'athl al-Sajastani (1998-1419), *Sunan Abi Dawud*, "Kitab al-Fara'id, Bab Hal Yarith al-Muslim al-Kuffar." I'dad wa Ta'liq 'Ubayd al-Da'as. Beirut: Dar Ibn Hazm.

Mustafa Dib al-Bugha (1993-1413), *Usul al-Tasyri' al-Islam Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fi ha fi Fiqh al-Islami,* Damsyiq: Dar al-Qalam.

Muhammad Sa'id Syahatah Mansur (t.t.) *al-Adillah al-'Aqliyyah wa 'Alaqatuha bi al-Naqliyyah 'Inda al-Usuliyyin*, T.T.P.T.T.P.

Waliy al-Din Muhammad Salih al-Farfur (1999-1419H), *al-Madhhab fi Usul al-Madhhab 'Ala al-Muntahab*, j. 2, Damsyiq: Maktabah Dar al-Firar.

Idris (1221 H), *al-Ra'y wa Atharahu fi al-Fiqh al-Islami*, T.T.P.T.P.

Abi Dawud Sulayman b. al-'Asy'athl al-Sajastani (1998-1419), *Sunan Abi Dawud*, "Kitab al-Buyu', bab fi al-rajul yabi'u ma laisa 'indka, j. 3, TTP; Dar Ibn Hazm.

Abi 'Abd Allah Muhammad b. Yazid (1998-1419), *Sunan Ibn Majah*, "Kitab al-Ruhun, Bab Ijarah al-Ajir 'ala Ta'am Batnihi." j. 2, Qahirah: Dar al-Hadith.

Ahmad b. Syu'ayb b. 'Ali b. Sunan Nasa'i (t.t.), *Sunan Nasa'i,* j.7, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

'Abd al-Khalil Abu 'Abd (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, T.TP: Dar al-Irfan.

Khalifah Ba Bakr al-Hasan (1989-1409), *Manahij al-Usuliyyin fi Turuq Dilalah al-Vaz 'Ala al-Ahkam*, Kahirah: Maktabah Wahbah.

Mustafa al-Khin (2003-14240), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyin fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

'Abd al-Khalil Abu 'Abd (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, T.TP. Dar al-Furqan.

Taha Jabir al-'Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, Manhaj Bahthi wa Ma'rifah, T.T.P. al-Dar al-Alamiyyah al-Qur'an al-Islami wa al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.

Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*, j. 2, Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Dr. Muhammad Husayn Hitu (1984), al-Wajiz Usul al-Tasyri’ al-Islami, Bairut: Muassasah al-Risalah.

Wahbah al-Zuhayli (1998-1418), *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, J. 27-28, Suriyyah: Dar al-Fikr.

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1407), *Usul Fiqh al-Ilmi fi al-Muqaddimah al-Ta’rifiyyah bi al-Usul wa Adillah al-Ahkam wa Qawaid al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdiyah al-‘Arabiyyah.

Abi ‘Abd Allah Muhammad b. Isma‘il al-Bukhari (t.t.), *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari, “*Kitab Jaza’ al-Said Bab al-Haj wa al-Nudhur ‘an al-Mayyit wa al-Rajul Yahujja ‘an al-Mar’ah, j. 5. Mesir: Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Muslim b. al-Hajjaj al-Qusyayri al-Naysaburi (1988-1408 H), *Sahih Muslim*, “Kitab al-Siyam, Bab Qada al-Siyam ‘Ala al-Mayyit”, j. 1, c.1. Beirut: Dar al-Fikr.

Syihab al-Din Abi al-Fadl al-‘Asqalani (1959-1387), *Fath al-Bari bi Syarh al-Bukhari,* “Kitab al-I’tisa bi al-Kitab wa al-Sunnah,” j. 17, Mesir: Matba’ah Mustafa.

Abi Husayn Muslim b. al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi (2000-1421 H), *Sahih Muslim,,* “Kitab al-Fada’il, Bab wujub imtithal ma qalahu syar’an duna ma dhakarahu Salallahu Alaihi Wasallam, min ma’asya al-dunya ‘ala sabil al-ra’yi, al-Majallad 8, j. 15, Beirut: Dar alKitab al-‘Ilmiyyah.

Muhammad Ma‘ruf al-Dawlabi (1960-1385), *al-Madkhal ila ‘Ilm Usul al-Fiqh,* c. 5, Lubnan: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.

Abi Dawud Sulayman b. al-‘Asy’ath al-Sajastani (1997-1418), *Sunan Abi Dawud*, “Kitab Fara’id, Bab (Ma Ja’a) fi mirath al-Jad.” j. 3, Beirut: Dar Ibn Hazm.

Abi ‘Abd Allah Muhammad b. Isma‘il al-Bukhari (t.t.), *Sahih al-Bukhari*, *Hasyiyyah al-Sindi*, j. 4. “Kitab al-Fara’id, Mesir: Dar Ikhya al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Muhammad b. ‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad al-Khatib al-Hanafi (2000-1420), *al-Wusul ila Qawa’id al-Usul,* Tahqiq Dr. Muhammad Syarif Mustafa Ahmad Sulayman, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ta’diyah Syarif al-‘Umari, (1985-1405 H*), Ijtihad al-Rasullah Sallah ‘alayh wa sallam,* c. 3, Bairut: Mu’assasah al-Risalah.

Muhammad Abu Zahrah (t.th), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Tarikh Madhahib Fiqhiyyah*, Damsyiq: Dar al-Fikr.

Najmudin al-Tufi, (1993), al-Thufi’s refutacion of tradisional Muslim Yuristik sorcos of law and His fieu on The Prioriti of recard for Human Wel Far as The Haighes legal sourses on Principel, Dekontruksi Sumber Hukum Islam; Pemikiran Hukum al-Najm al-Din Thufi Abd. M. al-Khusaein al-‘Amiri, Canada: Mcgil Universiti.

Muhammad Zakariya al-Bardisi (1987-1407), *Usul al-Fiqh*, c. 2, Makkah al-Mukarramah: al-Fa’aliyyah.

Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Tarikh al-Madhahib Islamiyyah wa Tarikh Madhahib Fiqhiyyah*, Damsyiq: Dar al-Fikr.

Abi Ishaq al-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, j. 4, Beirut: Maktabah al-Asriyyah

Abi Ishaq al-Syatibi (1965 M). *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam (Tahqiq Muhammad Muhy al-Din ‘Abd al-Hamid)*, j. 3, *bi Maidan al-Azhar*.

Muhammad Taqi al-Hakim (t.t), *Usul al-‘Ammah li al-Fiqh al-Muqarran Madkhal ila Dirasah al-Muqaranah*, T.T.P., T.P.

Jamal al-Din ‘Abd al-Rahmin al-Asnawi (1345), Nihayah *al-Sul fi Syarh Minhaj al-Usul*, j. 3, Kaherah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah

al-Imam al-Haramayn Abi al-Ma‘ali ‘Abd al-Mulk b. ‘Abd Allah b. Yusuf al-Juwayni (1992), *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, j. 2, TTP,TP.

Khatib al-Sarbini (t.t.), *Mughni Muhtaj ila Ma’rifah ma’ani alfaz al-manhaji*, j. 4, Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah.

Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *a;l-Tafsi al-Munir* fi al-*‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, Damsyiq: Daar al-Fikr, J.6.

al-Hidayah, j. 4, h.274. Boleh buka. Dr. Mustafa Dib al-Bugha, (1993-1413 H), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fiha fi al-Fiqh al-Islami*, Damsyiq Dar al-Ulum.

Bidayah al-Mujtahid, J.2, h.445, Syarkhi al-Kabir, J.

Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *a;l-Fiqh al-Islami wa Adillah*, Damsyiq: Daar al-Fikr, J.7.

Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII.

Dr. Fathur Rahman, (1967), *Ilmu Mawarith*, Bandung: PT. Al-Ma’arif , C.111.

Abd al-Rahman b.Abi Bakar al-Suyuti (1998-1419 H), *al-Ashbah wa al-Nazair*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, J. 11.

Noel J Coulson, (1989), *Conflicts And Tensions In Islamic Jurisprudence*, London: University Of Chicago Press.

Imam Abi Bakr Ahmad b. ‘Ali al-Jassas al-Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul*. j. 2, Beirut: Dar al-Ilmiyyah.

Abi Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1997-1418 H), *al-Mustasfa Min ‘Ilm al-Usul*, j. 1, Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Amin A. (1965), *Fajar al-Islam*, c. 10, Sulaiman Mar’i Singapura, Kota Kinabalu, Penang.

Subhi Muhammad Mahmasani,(t.t.), *Falsafah al-Tasyri’ fi al-Islam*, Damsyiq: Dar al-Kasysyaf.

Adi ‘Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri’ al-Islami*, T.T.P., T.P ‘Abd al-Wurur Muhammad al-Sariti (1993), *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nadriyyatuh al-‘Ammah.*

Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (1997-1418), *Usul al-Sarakhsi, tahqiq Abu al-Wafa’ al-Afghani*, j. 2, Beirut: Dar al-Ma‘arif al-Nu’maniyyah.

Taha Jabir Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami, Manhaj Bahthi wa Ma'rifah,* C. I, T.T.P. al-Dar al-'Alamiyyah al-Qur'an al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami.

'Abd al-Rahman b. Khaldun (1992-1413), *Tarikh Ibn Khaldun,* j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Muhammad Hasan Hitu (1984-1405 H), *al-Wajiz fi Usul al-Tasyri' al-Islami*, cet. II, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

'Abd Khalil 'Abu Abdi (1984-1404 H), *Mabahith fi Usul al-Fiqh, al-Islami,* T.TP. Dar al-Furqan.

Taha Jabir 'Alwani (1995-1481 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, *Manhaj Bahthin wa Ma'rifah*, T.T.P. al-Dar al-'Alamiyyah al-Kitab al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami li al-Fikri, al-Islami.

'Ali Hasb 'Allah (1987), *Usul al-Tasyri' al-Islami,* Pakistan: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyyah.

Muhammad Adib Salih (t.t), *Tafsir al-Nusuz fi al-Fiqh al-Islami*, jilid 1,T.TP. T.P.

Muhammad b. al-Hasan al-Haji al-Tha'labi al-Fasi (1995-1416 H), *al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islami,* j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Muhammad Abu Zahrah (t.t.), *Usul al-Fiqh,* TTP.TP.

Muhammad Baltaji, (2004-1425), *Manahij al-Tasyri' al-Islami fi al-Qarni al-Thani al-Hijri*, Kaherah: Dar al-Islam.

Muhammad Khudzri Bik, (t.t), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya: al-Hidayah.

Imam Abi Bakr Ahmad b. 'Ali al-Jassas al- Razi (2000-1420), *Usul al-Jassas al-Musamma al-Fusul fi al-Usul.* Beirut: Dar al-'Ilmiyyah.

Manna' al-Qattan (1409 H-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kaherah: Maktabah Wahbah.

Muhammad 'Ali al-Sayis (1858), *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Muhammad 'Ali Sabih wa Auladi.

Mustafa Dib al-Bugha (1413-1993), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha Fi al-Fiqhal-Islami*, Damsyiq: Dar al-Qalam, C. 2.

Muhammad Idris al-Syafi'i (t..t.), *op.cit.* h. 477. 'Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Qudamah al-Maqdisi (1993-1413 H), *Raudah al-Nadir wa Jannah al-Manadir,* j. 3, Riyad: Maktabah al-Rasyid.

Wahbah al-Zuhayli (1990-1411 H), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 1, Beirut: Dar al-Fikr.

Adi 'Abd al-Fattah Husayn al-Syaikh (1990-1411), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* cet. IV, T.T.P., T.P.

Taj al-Din al-Subuki (1402-1982), *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannan 'ala Matni Jam'i al-Jawami',* j. 2, T.T.P.: Dar al-Fikr.

Muhammad Zakariya al-Bardisi (1987-1407), *Usul al-Fiqh*, cet. 2, Makkah: al-Fa'iliyyah.

Muhammad Idris al-Syafi'i (t.t.), *al-Risalah,* TTP, Dar al-Fikr.

Muhammad Mustafa Syalabi, (1986-1406 H), *Usul al-Fiqh al-Islami fi al-Muqaddimah al-Ta'rifiyyah bi al-Usul wa Adilah al-Ahkam wa Qawa'id al-Istinbat,* Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.

Mustafa al-Rafi'i (1993), *Tarikh al-Tasyri' wa al-Qawa'id al-Qanuniyyah wa al-Syar'iyyah*, Lubnan: al-Syirkah al-'Alamiyyah al-Kitab.

Muhammad Hasan Hitu (1980), *al-Tahsinah fi Usul al-Fiqh*, Damsyiq: Dar al-Fikr.

'Abd al-Muhsin al-Turki (1996-1416), *Usul Madhhab al-Imam Ahmad Dirasah Usuliyyah Muqarin,* cet. II, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Muhammad Sa'id Syahatah Mansur (t.t), *al-Adillah al-'Aqliyyah wa 'Alaqatuha bi al-Naqliyyah 'Inda al-Usuliyyin*, T.T.P.:T.P.

Ibn Khalikan (1310), *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, j. 2, Kaherah: TP.

Goldziher I, (1971), *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*, Terjemahan dan Edisi Bahasa inggeris oleh Wolfgang Behn, Leiden: T.P.

Abi Muhammad 'Ali b. Ahmad b. Sa'id b. Hazm (1998-1419 H), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Tahqiq Mahmud Hamid 'Uthman, j. 6, Qahirah: Dar al-Hadith.

'Abu al-Fida' al-Hafiz Ibn Kathir (1998-1418), *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Tahqiq Ahmad 'Abd al-Wahab, j. 9, Kaherah: Dar al-Hadith.

'Ali al-Khafif (91956-1376 H), *Muhadarah fi Asbab al-Ikhtilaf al-Fuqaha*, Kaherah: al-Risalah.

Hamzah al-Nasyrati (t.t), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah.

Hamzah al-Nasyrati (t.t.), *al-Imam al-A'zam Abu Hanifah al-Nu'man*, Kaherah: al-Maktabah al-Qayyimah.

Subhi Muhammad Mahmasani, (1961), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, T.T.P.: Dar al-Kasyaf, terjemahan Bahasa Inggeris oleh Farhat J. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden.

'Abd al-Wahab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *Kitab al-Bahth al-'Ilmi wa Masadir al-Dirasah al-Fiqhiyyah*, j. 1, T.TP: Dar al-Syuruq.

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*, *op.cit*. h. 294. Subhi Muhammad Mahmasani, (1961), *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam,* TTP: Dar al-Kasyaf, terjemahan Bahasa Inggeris oleh Farhat J. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden.

Ahmad Amin (t.t.), *Duha al-Islam*, j. 2, cet. 10, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Yahya b. 'Isma'il al-Misri al-Muzanni (1998-1419), *Mukhtasar al-Muzanni fi Furu' al- Syafi'iyyat,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Wahbah al-Zukhaili (1998-1418 H), *Usul al-Fiqh*, j. 2, cet. 2, Damsyiq: Dar al-Fikr

al-Subuki (t.t.), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam'i al-Jawami'*. j. 2

Abd al-Wahab b. Khalaf, (1985). Penterjemah Yusouf Zaki Yakub, Kelantan Kota Baru: Dian Dar al-Na'in.Abdul Wahab Khallaf (1985), *Mengenal Sejarah Perundangan Islam*, penterjemah Yusoff Zaky Yacob, Kota Bharu: Dian Darunaim.

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Usul al-Fiqh*, TTP.TP., h. 17. Wahbah Zukhaili, (t.t), *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, Beirut: Dar al-Fikr.

Yusuf Musa (t.t.), *al-Fiqh al-Islami Madkhal li Dirasatih,* Kaherah: Dar al-Kitab al-‘Arabi.

A. Hanafi (1970), *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam,* Jakarta: Bulan Bintang.

Muhammad ‘Ala’ al-Din al-Samarqandi (1999), *Tuhfah al-Fuqaha li ‘Ala’ al-Din al-Samarqandi*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Fakhr al-Islam ‘Ali b. Muhammad al-Bazdawi (2001-1412), *Taqwim al-Adillah Usul al-Bazdawi*, *bab istihsan,* Beirut : Dar al-Kitab al-‘ilmiyyah.

Abi Zaid ‘Abd Allah b. ‘Umar al-Dabusi (2001-1421), *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. *Bab al-Qawl fi al-istihsan.*

al-Bazdawi ‘Ala’u al-Din ‘Abd al-‘Aziz b. Ahmad al-Bukhari (1997-1415 H), *Kasyf al-Asrar ‘an Usul Fakhr al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah.

Muhammad Mustafa Syalabi (1986-1406), *Usul al-Fqh al-Islami fi al-Muqaddimah al-Ta’rifiyyah bi al-Usul wa Adillah al-Ahkam wa Qawa’id al-Istinbat*, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

Abd al-Wahab Ibrahim Abi Sulayman (1984 M), *al-Fikr al-Usul Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah,* cet. 2, Jeddah: Dar al-Syuruq.

Abi al-Husayn Muhammad b. ‘Ali (1965-1385), *Kitab al-Mu’tamad fi Usul al-Fiqh,* j. 3, Damsyiq: TP.

Mustafa al-Khin (2003-14240), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Usuliyyin fi Ikhtilaf al-Fuqahah*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah.

Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahal al-Sarakhsi (t.t.), *Kitab al-Mabsut, Tahqiq Muhammad Hasan Isma’il*, j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1993-1413 H), *Kitab al-Bahthi al-Ilm wa Masadir al-Dirasah al-Fiqhiyyah*, j. 1, Baghdad: Dar al-Syuruq.

Burhan al-Din ‘Ali b. Abi Bakr al-Marghinani (2000-1420) *Hidayah fi Syarh Bidayah al-Mubtadi,* j. 1-2, Lubnan: Dar al-Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

‘Ala’u al-Din Abi Bakr b. Mas’ud al-Kasani (1996-1417 H), *Bada’i al-Sana’i fi Tartib al-Syara’* Beirut: Dar al-Fikr

Abi Ishaq Ibrahim b. ‘Ali b. Yusuf al-Syairazi (1995-1416), *al-Muhadhdhab Fiqh al-Imam al- Syafi’i,* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Imam Abi Ishaq Ibrahim b Muhammad al-Syirazi (1996-1417), *Kitab al-Tanbih fi Furu’ al-Fiqh al-Syafi’i*, Beirut: Dar al-Fikr.

Imam al-Haramayn ‘Abd al-Malik Ibn ‘Abd Allah al-Juwaini (t.t.), *Nihayah al-Matalib fi Dirayah al-Madhhab,*Tahqiq Dr. Abd al-‘Azim al-Dib, h. Mukaddimah.

Muhammad al-Ghazali (1997-1417), *al-Wasit fi al-Madhhab, Tahqiq wa ta’liq Ahmad Muhammad Ibrahim*, T.TP: Dar al-Salam

al-Sya‘rani (t.t.), *al-Mizan al-Kubra*, Kaherah: TP.

Hasan Subhi Ahmad (1971), *al-Madkhal ila al-Fiqh al-Islami,* Kaherah: Matba’ah al-Risalah.

Taqqi al-Din b. Taymiyyah Harrani (1997-1418), *Majmu’ al-Fatawa*, Riyad: Mamlakah al-‘Arabiyyah.

Sa’ad al-Din Mas’ud Ibn ‘Umar al-Taftanzani al-Syafi’i (t.t.), *Kitab al-Tahrir fi Usul al-Fiqh ’’Kitab Syarh al-Talwih ‘Ala al-Taudih li Matni fi Usul al-Fiqh*, j. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Abi Ishaq a-Syatibi (2002-1423), *al-Muwafaqat fi Usul al-Tasyri’*, j. 1,Tahqiq Muhammad Ahad al-Qadi al-Fadil, Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah

Taj al-Din ‘Abd al-Wahhab b. ‘Ali al-Subki (1982-1402 H), *Matan Jam‘u al-Jawami‘*, j. 2, T.T.P.: Dar al-Fikr, lihat pelbagai topik dalam kitab tersebut. Muhammad Salim Madkur (t.t.), *Mabahith al-Hukm ‘Ind al-Usuliyyin*, j. 1, Kaherah: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.

Zayn al-Din b. Ibrahim (1997-1418), *Kitab al-Bahr al-Ra*‘*iq Syahu Kanzu al-Daqaiq fi Furu’ al-Hanafiyyah*, Lubnan: Dar al-Kutub.

Ibn Hajr al-Haytami (2001-1421), *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiyah.

Fazlur Rahman (1984), *Islam,* Ahsin Muhammad (Terj), Bandung: Pustaka, cet. I.

Joseph Schacht (1964), *An Introduction to Islamic law,* Oxford: Oxford University Press.

Subhi Muhammad Mahmasani, (t.t), *op.cit.*, h. 71-72. Bandingka dengan Joseph Schacht (1964), *An Introduction to islamic law*, Oxford: Oxford University Press.

J.N.D. Anderson (1994), *Hukum Islam di Dunia Modern*, Machnun Husein (penrjemah), Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muhammad Zuhri (1996), *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah,* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Sirajuddin Abbas (1996), *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi’i*, Jakarta: Radar Jaya Offset, cet. VI.

Abdurrahman, (t.t), *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Presidon

Pengadilan Agama: Derektor Pembinaan Badan Peradilan Agama (1992), Kompilasi Hukum Islam Departemen Agama, T.P. : T.TP.

Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990

Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Massge of Islam*, terejmahan denganpengantar Abdullahi Ahmaed An-Na’im (Syracuse : Universitiy Press : 1987).

Abdullahi Ahmaed An-Na’im, (2001),*Dekonstruksi Syari’ah,* Yogyakarta : LkiS.

Al-Mahami Subhi Mahmasani, (t.th) *Falsafah al-Tashri’ fi al-Islam*, Damshiq:Daar al-Kashshaf.

Prof. Dr. H. Bahrudin Lopa, S.H. (1996), *al-Qur’an dan Hak-Hak Asasi Manusia*,Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa.

United National Action in the Feiled of Human Rights, Dok PBB ST/HR/2/Rev.1: dan B.G. Ramcharan, ed. Human Rights Thirty Year after the Universal Declaration of Human Rights (The Hague: Martinus Nijhoff,1979).

Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII

Hasan Hanafi, (1993),*Betwin Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hasan Hanfi*, Terjemhan *Antara Modernisme dan Posmodernisme*, Yogyakarta: LkiS.

Kazuo Shimogaki,(1988), *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme,* terj, dari: Between Modernity and Postmodernity.

Hasan Hanafi, (1993),*Betwin Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr Hasan Hanfi*, Terjemhan *Antara Modernisme dan Posmodernisme*, Yogyakarta: LkiS.

Min al-'Aqidah ila al-Thaurah Terjemahan, Dari Akidah ke Revolosi Sikap kita terhadap tradisi lama, Buku pertama Pengantar Teoritis (Menata Bangunan kembali ilmu-ilmu Klasik Islam untuk Transformasi Sosial). Penerbit Paramadinah, Th. 2003.

Dr. Hassan Hanafi, (1981-1952), Mesir; Maktabah Madbuli, J.1, h.7-48. *al-'Aqidah ila al-Thaurah*

Muhammad Abu Zahrah (t.t), *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyyah*.

Hasan Hanafi, (1981), *Madza Ya'ni al-Yasir al-Islami*, Kairoh: al-Yasir al-Islami.

Muhammad Audah, (1981), *al-Islam wa al-Isti'mar* , Kairoh: Yasar al-Islami.

Hasan Hanafi, (2000), Sikap kita terhadap Tradisi Barat, Jakarta:Penerbit Paramadina.

Kazuo Shimogaki,(1988), *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme,* terj, dari: Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanfi's Though Acritical Readeng. Yogyakarta:Lkis,h.Pengantar Abdurrahman Wahid.

Dr. Wahbah al-Zukhaili, (1998-1418), *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, Lubnan: Daar al-Fikr, J.VII.

Boleh dilihat Dr. Mustofa Dib al-Buga, al-*Adillah al-Mukhtalaf fiha*.

Hasan Hanafi, (2000), Oksidentalisme Sikap kita terhadap Tradisi Barat, Jakarta:Penerbit Paramadina.

Dr. Hasan Hanafi (t.t), *Dirasah Islamiyyah,* al-maktabah al-Misriyyah.

Goldziher I, (1971), *The Zahiris, Their Doctrine and Their History* , Terjemahan dan Edisi Bahasa Inggris oleh Wolfgang Behn, Leiden: T.P.

Abu Zahrak (t.t), Tarikh al-madhahib al-fiqhiyyah, Kairoh :al-Madanih.

Dr. Hamad Rizwan Hamad (t.t.), *al-Qaul al-Wajiz fi al-Ahkam mina al-Kitab al-Aziz,* T.T.P.: T.P.

Manna' al-Qattan (1409 H-1989), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Kaherah: Maktabah Wahbah.

Dr. Feisal Abdul Rauf (2002), ***Islam a sacred law. (What Every Muslim Should Know About Syariah***), Malaysia: Published by YADIM.

Mohammed Arkoun, (1990), A-Isalm, al-Ahlaq wa al-siyasah, ter. Hasyim Sholeh, Beirut, Mrz l-inm' l-Quni.

M. Abid Al-Jabiri, *Al-Fikr Ibn Khaldun*; *al-Ashabiyyah wa ad-Daulah*: *Mu'allim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikhi al-Islami*, (Beirut: al-Wihdah al-Arabiyyah, 1994)

M. Abid Al-Jabiri, *al-Turas wa al-Hadasah; Dirasah wa Munaqasyah*, (Beirut: Markaz al Tsaqafi al 'Arabi, 1991).

M. Abid Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, (Jogjakarta: Ircisod, 2003).

Hadi Susilo dan Prasetyo TW, "Tempat Manusia dalam Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault:, *Driyarkara*, No. 2/th. XVI.

Michel Foucault, *Arkheology of Knowledge & The Discourse on Language*, transl. A M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Book, 1982), khususnya Bagian IV dan bab I.

M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat Arab-Islam*, terj. Nur Ihwan, (Jogjakarta: Islamika, 2003).

K. Bertens, "Catatan Istilah "Bawah Sadar", *Basis*, 28, 1979, hlm. 347-249.

(ladislaus *Psikologi Jung; Tipe-Tipe Kepribadian sukses dalam hidup* (Jakarta: Grasindo, 2003).

M. Abed al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab*, terj Imam Khoiri, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2003).

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode*, (New York: Crossroad, Publishing Co., 1986).

M. Abed al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (I)*: *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, cet ke-3).

Mohammed Arkoun, "Demi Islamologi Terapan" dalam Nalar Islami dan Nalar Moder: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta INIS, 1994), hlm. 117-118.

Johan Meuleman, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme; Memperbincangakan Pemikiran M. Arkoen*, (Yogyakarta: Lkis, cet II, 1996)

Ahmad Lutfie Syaukani, "Islam dalam konteks pasca modernisme, Pendekatan menuju kritik akal", dalam *Ulumul Quran*, 5, 1994.

Dr. Sri-Ahimsyah, *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001).

Octavia Paz, *Levi-Strauss: Empu Anropologi Struktural*, (Yogyakartaa: Lkis, 1997).

Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik Islam; Kontribusi metodologis "Kritik Nalar" M. Abed al-Jabiri", dalam M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000).

Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990)

A. Luthfie Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, Jakarta, Vol. 2 No. 1, Juli-Desember, 1998

Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, ttp, 1975

Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik Islam; Kontribusi metodologis "Kritik Nalar" M. Abed al-Jabiri", dalam M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000).

Ahmad Lutfie Syaukani, "Islam dalam konteks pasca modernisme, Pendekatan menuju kritik akal", dalam *Ulumul Quran*, 5, 1994, 1

Dr. Sri-Ahimsyah, *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001).

Hadi Susilo dan Prasetyo TW, "Tempat Manusia dalam Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault:, *Driyarkara*, No. 2/th. XVI

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode*, (New york: Crossroad, Publishing Co., 1986)

Issa J. Boullata, *Trends and Issue in Contemporary Arab Thougt*, (SUNY, 1990)

Johan Meuleman, *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme; Memperbincangakan Pemikiran M. Arkoen*, (Yogyakarta: Lkis, cet II, 1996.

K. Bertens, "Catatan Istilah "Bawah Sadar", *Basis*, 28, 1979

K. Bertens, Psikoanalisa Sigmund Frued selayang pandang dalam pengantar buku, Sigmund Frued: Memperkenalkan Psikoanalisa, Lima Ceramah, (Jakarta: Gramedia, 1983)

Ladislaus *Psikologi Jung; Tipe-Tipe Kepribadian sukses dalam hidup* (Jakarta: Grasindo, 2003)

M. Abed al-Jabiri *Madkhal ilā falsafah al-ulūm* (Pengantar ke Filsafat Ilmu), cet II, Beirut: Dar at-Thali'ah, 1982.

M. Abed al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab*, terj Imam Khoiri, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2003)

M. Abed al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (I): Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-Arābiyyah, cet ke-3)

M. Abid Al-Jabiri, *Al-Fikr Ibn Khaldun*; *al-Ashabiyyah wa ad-Daulah*: *Mu'allim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikhi al-Islami*, (Beirut: al-Wihdah al-Arabiyyah, 1994)

M. Abid Al-Jabiri, *al-Turās wa al-Hadāsah; Dirāsah wa Munaqāsyah*, (Beirut: Markaz al Tsaqafi al 'Arabi, 1991)

M. Abid Al-Jabiri, *Filsafat Arab-Islam*, terj. Nur Ihwan, (Jogjakarta: Islamika, 2003)

M. Abid Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, (Jogjakarta: Ircisod, 2003).

Michel Foucault, *Arkheology of Knowledge & The Discourse on Language*, transl. A M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Book, 1982).

Mohammed Arkoun, "Demi Islamologi Terapan" dalam Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta INIS, 1994.

Octavia Paz, *Levi-Strauss: Empu Anropologi Struktural*, (Yogyakartaa: Lkis, 1997)

Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*", Pent. Khoiron Nahdliyyin, Jokjakarta; eLKIS, 2001.

Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qiraat wa Aliyat at-Ta'wil*. Beirut: Markaz al-Saqofi al-'Arobi. 1994. hlm. 15.

Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Pent: Khoiron Nahdliyin, Jogjakarta: LKiS, 1997.

Faraj Fauda, *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktek Politik Kepemimpinan dalam Islam"*. Pent.: Novriantoni, Jakarta: Balan Penelitian Departemen Agama Jakarta, 2007.

Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik hingga Modern*, Pent. M. Alaika Salamullah, dkk., Jogjakarta: eLSAQ, 2003.

Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul. 1980.

Moch Nur Ichwab, *Risalah*, No. II Th. XXXV, Ramadhan 1418 H/Januari 1998.

Hilman latief, *Kritik Wacana Keagamaan Nasr Hamid Abu Zaid*, Jokjakarta: eLSAQ, 2003.

Hakim Taufiq dan M. Aunul Abied Shah, "Nasr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks Al-Qur'an", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001.

M. Aunul Abied Shah, "Amin Al-Khuli dan Kodifikasi Metode Tafsir", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001.

Stefan Wild, "Pengantar", dalam Nur Cholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Jogjakarta: eLSAQ, 2006.

Adalah diharapkan buku ini dapat menyumbang ke arah penyatuan sikap dikalangan umat Islam serantau meskipun perbezaan pendapat boleh terus berlaku. Karena berbezaan pendapat sudah menjadi lumrah alam, tidak terkecuali dalam beberapa hal tentang agama. Tetapi perbezaan sikap perlu dihapuskan seboleh mungkin karena pengaruhnya yang besar terhadap penyatuan ummah

oleh : Prof. Dato' Dr. Mahmood Zuhdi Haji Abd. Majid

Perbezaan ataupun ikhtilaf bukanlah satu yang asing bagi umat Islam. Sejarah menunjukkan ikhtilaf selalu sahaja menjadi rahmat bagi umat. Walaupun kita tidak menolak sejarah juga memperlihatkan wajah buruk perbezaan yang menjadi penyebab bagi keganasan dan pembantaian manusia-manusia yang tidak bersalah. Akan tetapi kita tidak boleh lari dari realiti tersebut, bahawa perbezaan memang selalu wujud, dalam tingkat-tingkat yang berbeza, dan kita yakin keganasan dan radikalisme bukan jalan penyelesaian.

oleh : Dato' Seri H. Anwar Ibrahim

MIFTAHURROHIM SYARKUN
(DR. H. MIF ROHIM, MA)

Wakil Rektor III
Universitas Hasyim Asy'ari
(UNHASY)

Nama Penuh : Miftahurrohim Syarkun
No. KAD Pengelanaan : Lama : T 230115/ A 4835865
Baru : B 2903406
Alamat Lahir : Paloh Paciran Lamongan
Alamat Pejabat : Jl. Irian jaya No. 55 Tebuireng Jombang 61471
Jawa Timur Indonesia
(Sebelah Selatan Makam Gusdur)

Nomor Perhubungan :
Tel. Pejabat : +6281259229292
Tel. Bimbit : 016-7842141
Facebook : Miftahurrohim Syarkun
E-mail : mifsyarkun@gmail.com, mismua@yahoo.com

Latar Belakang Pendidikan :
2009 - 2010 : Post Doctor Fellow Universiti Sains Malaysia
2003 - 2007 : Program Doktor Faculty Syariah Universiti Malaya

ISBN 978-602-1326-37-4
9 786021 326374